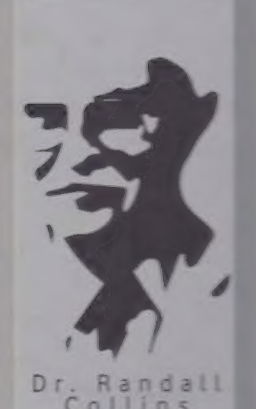
1

راندال كولينز

علم اجتماع الفلسفات

التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار



The Sociology Of Philosophies

مراجعة/ خليفة الميساوي



عِلْمُ اجْتِمَاعِ الْفَلْسَفَاتِ

التأثير الاجتماعي والسياسي
في نشأة الفلسفات والأفكار

«فِي كُلِّ فَرَاغٍ يَكُونُ هُنَاكَ عَدَدٌ لَا نِهَائِيٌّ مِنَ اللَّوْنِ الْأَسْوَدِ، وَبِالْإِضَافَةِ إِلَى أَنَّ جَمِيعَ الْفَرَاغَاتِ الْمُنْفَرِدَةِ مَعَ الْعَدَدِ اللَّانِهَائِيِّ مِنَ الْأَسْوَدِ تَتَحَوَّلُ دَاخِلَ فَرَاغٍ وَاحِدٍ.. بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ؛ فَإِنَّ عَمَلِيَّةَ التَّقَدُّمِ تَكُونُ مُطْلَقَةً، مِثْلَ الْجَوَاهِرِ فِي الشَّبَكَةِ السَّمَاوِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِاللُّوردِ أَنْدِرَا».

[فاتشانغ (Fa-tsang) ـ (أسرة تانغ) (T'ang الحاكمة)].

«كَانَ هُومِيرُوس (Homer) مُخطِئاً عِنْدَمَا قَالَ: «كَانَ يُمْكِنُ لِهَذَا الصِّرَاعِ أَنْ يَتَوَقَّفَ بَيْنَ الْآلِهَةِ وَالْبَشَرِ»؛ لِأَنَّهُ إِذَا حَدَثَ ذَلِكَ؛ لما وُجِدَ أَيُّ شَيْءٍ».

[هيراقليطس (Heraclitus)].

مكتبة | 793
سُر مَن قرأ

عِلْمُ اجْتِمَاعِ الْفَلْسَفَاتِ

التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار

المجلد الأول

راندال كولينز

ترجمة
فريق جسور للترجمة

مراجعة
د. خليفة الميساوي



جسور للترجمة والنشر

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعـداد جـسـور لـلـتـرجـمـة والـنـشـر

عِلْمُ اجْتِمَاعِ الْفَلْسَفَاتِ: التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار/ راندال كولينز؛ ترجمة فريق جسور للترجمة؛ مراجعة خليفة الميساوي.

٢مج.

ISBN 978-614-431-773-0

١. علم اجتماع المعرفة. ٢. تاريخ علم الفلسفة.

٣. الفلاسفة ـ الشبكات الاجتماعية.

306.4

The Sociology of Philosophies

A Global Theory of Intellectual Change

by Randall Collins

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩



جسور للترجمة والنشر

لبنان ـ بيروت

josour.pub@gmail.com

المحتويات العامة

المجلد الأول

ما وراء الانعكاسات



محتويات المجلد الأول



توطئة

لقد أصبح فهم تاريخ العالم أمراً ممكناً في القرن العشرين، فلم يكن لدى الأجيال السابقة من العلماء درايةٌ ـ إلَّا لماماً ـ بمختلف بقاع العالم غير بلادهم، وقد بدأ البحث التاريخي العالمي (**الكوزموبوليتاني**) منذ ثورة الجامعة الألمانية حوالي عام (١٨٠٠م)، ووصل إلى كتلته الحرجة في مطلع سنوات القرن الذي نعيشه.

وظهرت إثر ذلك أولى المحاولات لكسر وجهة نظر المركزية الأوروبية، وظهرت المحاولات لبناء نماذج عالمية؛ متمثّلةً بكلّ من فيبر (Weber)، وشبنغلر (Spengler)، وتوينبي (Toynbee)، وكروبر (Krober)، والذين توصف أعمالهم اليوم بالجودة المتنوعة (mixed quality) وليس غريباً على هذه الجهود الرائدة أنها ظهرت في أوقات متزامنة، ممَّا يدل على أن كل ذلك كان مرتكزاً على تحول كامن في وسائل الإنتاج الفكري.

لقد كان هناك قاسمٌ مُشتركٌ في أدب هذا الجيل ـ المُتمثل في أدباء مثل: توماس ستيرنيز إليوت (T.S.Eliot)، وعزرا باوند (Ezra Pound)، وجيمس جويس (James Joyce)، وهيرمان هيسه (Hermann Hesse) ـ يتمثّل في كونه أدباً مُنفتحاً على الثقافة العالمية، فعلى سبيل المثال قصيدة، مثل: «الأرض الخراب» اقتبست من الهند القديمة، وكذلك ممَّا قبل الكلاسيكية اليونانية، وكذلك قصيدة كانتوس (Cantos) لعزرا باوند، اقتبست إيحاءاتها من النهضة الإيطالية، والعصور الوسطى الصينية.

لقد أصبحنا ـ بعد مرور جيلين خلفاً لجيل الرعيل الأول ـ في وضع يُمكننا من خلاله فهم الثقافة العالمية بشكل أكثر عمقاً، إلَّا أنَّ المفارقة تكمن في أنَّه على الرغم من أنَّ أقلام العلماء قد سدَّت الكثير من الثغرات،

وعلى الرغم من أنّهم كانوا أكثر حزماً في رصد ما سبق من قضايا، إلَّا أنّنا نواجه الكثير من العقبات التي تحول دون التفهّم العميق للظواهر. كما أننا نعاني من حمل معرفي زائد يتمثّل في تزايد حجم المعلومات التي ينبغي علينا استيعابها وتحليلها. إحدى العقبات التي تعيق هذا الفهم والإدراك هو التخصصية الصارمة وسيادة التخصصات الفرعية في المؤسسات الأكاديمية منذ الستينيات والتي تتجه نحو مزيد من التقزيم للتخصصات.

إحدى هذه العقبات أيضاً تتمثّل في توسُّع الجامعات الأوروبية مُؤخّراً، وتحوُّلها من أنظمة النخبة إلى الأنظمة العمومية، حيث ظهرت مذاهب تهاجم إمكانيَّة القدرة على الإدراك والمعرفة، وعلى الرغم من أنَّ العالم بالتأكيد ليس نصّاً مكتوباً، ففي أيامنا هذه ـ عندما تصدر مئات الآلاف من المؤلفات كُلَّ عام في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وملايين أخرى في العلوم الطبيعية ـ فإننا نشعر وكأنّنا نغرق في بحر من النصوص.

فهل اقتربنا بأعيننا ووجداننا لنتعرف على تاريخ العالم؟ ألم يحن الوقت بعد كي نستغلَّ كُلَّ ما لدينا من موارد؛ لنفكّر خارج ثقافتنا الخاصة؟ لا نفتقر إلى متمرسين في دراسة الفروق بين الثقافات العالمية؛ فقد واصل علماء مثل: بروديل (Braudel)، ونيدام (Neddham)، وماكنيل (McNeill)، وأبو لغد (Abu-Lughod) أبحاثهم العملية؛ لتقريب وجهات النظر بين الشرق والغرب، وتوسيعها، وفتح الآفاق، وفي عالم الفنِّ: قام الفنان مالرو (Malraux) بفتح أبواب ما أطلق عليه: «متحف بلا جدران».

على الرغم من حيطة علماء الغرب المعاصرين من الوقوع في شَرَك الخصوصية التاريخية الأوروبية، فقد قام بعض العلماء الآسيويين مثل شيغيرو ناكاياما (Shigeru Nakayama)، وهاجيمي ناكامورا (Hajime Nakamura) ببذل جهود عظيمة؛ لنقل التاريخ من الجانب الآخر؛ وقد يؤدي الترابط الاقتصادي والهجرة المتبادلة في القرن الواحد والعشرين إلى إنتاج ثقافة عالمية مشتركة، حيث يتشوّق المثقفون إلى معرفة الحد الأدنى على الأقل من التاريخ الفكري لشتى بقاع العالم خارج حدود بلادهم، إلَّا أنَّ السؤال الذي يبقى مطروحاً: كيف يُمكننا أن نتعامل مع هذه المشكلة العملية؟

أن تكون شخصاً مثقّفاً في وقتنا الراهن يعني أن تعيش وكأنَّك في مكتبة

خورخي لويس بورخيس (Jorge Luis Borges) حيث ممرات الكتب التي لا تنتهي والتي تحتوي على خزائن الكون، ولكنَّك تفتقر إلى مفاتيح محتوياتها. لذا كانت خطتي البحثية هي التركيز على الشبكات الفكرية، وأقصد بذلك: الروابط الاجتماعية بين المفكرين التي بقيت أفكارهم حاضرة في الأجيال اللَّاحقة، وعليه؛ فقد اخترت الفلاسفة لدورهم الفكري الأوَّلي الذي يرجع إلى آلاف السنين من حضارات العالم، والذين انبثقت عنهم معظم فروع المعرفة التخصصية.

وكان أول عمل بالنسبة إليَّ: هو جمع هذه الشبكات الفكرية من الصين، والهند، واليابان، واليونان، والعالم الإسلامي، والقرون الوسطى المسيحية، وأوروبا الوسطى، وذلك على مرِّ فترات طويلة. لقد أصبحت هذه الشبكات الفكرية تاريخاً مُصغَّراً في ذاته، ولقد عكفت على كتابة أجزاء من هذا العمل لأكثر من (٢٥ سنة).

هذه الشبكات هي عبارة عن ذاكرة ووسيلة للتتبع التاريخي خارج الأماكن المحدودة والمألوفة لنا جميعاً. والشبكات تمثِّل أساساً لنظرية أحاجج عنها؛ ومفادها: إن كان للمرء القدرةُ على فهم المبادئ التي تحدد حركة وطبيعة هذه الشبكات الفكرية فسيتمكن من تقديم تفسير سببي لظهور الأفكار وتغيراتها؛ وبمعنى أدق: تُعَدُّ هذه الشبكات العوامل الفاعلة في المراحل الفكريَّة، والشبكات هي نمط من الربط بين المواقف الصغرى التي نعيشها حيث يتغلغل علم اجتماع الشبكات عميقاً في شكل أفكارنا.

ديناميكية الشبكات في المجتمعات الفكرية تقدّم لنا علم اجتماع داخلي أو باطني للأفكار، وهو ما يأخذنا إلى ما وراء الأفكار الاختزالية التقليدية الخاصة بعلم الاجتماع الخارجي أو الظاهري.

التفاعلات التاريخية للهُويَّات الاجتماعية في هذه الشبكات تقودنا أيضاً إلى سؤال الشرائع والقوانين وتسلط عليه الضوء من زاوية أخرى. علينا أن نتجاوز الرؤية الأفلاطونية عن الجوهر الثابت الذي لا يتغير، لكي نتجاوز الرؤية الاختزالية والانفعالية عن الخصوصية، التي تفرضها الهيمنة السياسية والاجتماعية، فهناك بناء اجتماعي للفضيلة والقيم وهو الذي يُنصف العمليات الداخلية للحياة الفكرية.

لقد حاولت إطلاق مسميات على الأشخاص والأماكن التاريخية بأكثر الأنماط التي يُمكن الوصول إليها، فالأسماء الصينية ـ على سبيل المثال ـ تمت كتابتها بالحروف الرومانية وَفقاً لأنماط ويد جيل (Wade-Giles)، والأسماء الهندية تمَّت كتابتها بحروف أخذت أنماط اللغة السنسكريتية (وهي لغة قديمة في الهند، وهي لغة الطقوس للهندوسية، والبوذية، والزنّية)، وهي الأكثر اعتيادية بالنسبة إليها، وبالمثل فالأسماء اليونانية والفارسية والعربية واليابانية تمت كتابتها في المقدمة الثامنة عشر مع الالتزام بالحدِّ الأدنى من علامات التشكيل.

تُطلق كلمة (القرن) على المائة سنة، وهي وحدة تعسُّفية قائمة على نظامنا العشري، وهو ما لا يُقابل أيَّ شيء ذا مغزى على المدى الطويل في التكتلات الاجتماعية، أمَّا إطلاق بعض المسميات والألقاب على بعض القرون: فقد يكون ذلك مُضلِّلا بعض الشيء مثل تسمية القرن السابع عشر بـ «قرن العباقرة»، أو تسمية القرن الخامس قبل الميلاد بـ «العصر الذهبي الإغريقي»، إلَّا أنَّه على المستوى النظري نجد أنَّه من الأكثر تبصّراً وصف التاريخ الفكري من خلال الأجيال النشطة، حيث يضم كل قرن ثلاثة أجيال.

ثلاثة وثلاثون عاماً هي المدة التقريبية للعمل التثقيفي الإبداعي، وبنهاية هذه المدة يتم استبدال جيل المفكرين الكبار بجيل صاعد من المفكرين الجدد، فالحقب الجيلية تمثّل تقريباً وحدة التغيير البنيوي في فضاء الاهتمام الفكري. من المفيد أن نفكر في التسلسل الفكري الصيني وبنائه المُكوَّن من ستة أجيال فقط ـ من كونفوشيوس (Confucius) إلى منسيوس (Mencius)، وتشوانغ تزو (Chuang Tzu) ـ على أنَّه على مسافة واحدة للفكر اليوناني اعتباراً من طاليس (Thales) إلى سقراط (Socrates)، وديموقريطس (Democritus)، ونحن أنفسنا نعيش في خمسة أجيال بعد هيغل (Hegel) (الذي تلمّس مبكراً طريقةً لتأريخ العالم)، وعشرة أجيال بعد ديكارت (Descartes).

ومع ذلك: فإنِّي لن أتسم بالجرأة في إعادة صياغة هذه التواريخ المألوفة في النظام الكُلِّيِّ الجديد، فمن المرغوب فيه أن نتجاوز الإطار الديني الغربي الذي كان يُؤرَخ له بـ «ما بعد ميلاد المسيح»، وبـ «ما قبل

ميلاد المسيح»، وعلى حدِّ السواء التأريخ بهجرة محمد بـ «ما بعد الهجرة»، وبـ «ما قبل الهجرة»، أو أسطورة الإمبراطور فو هسي (Fu Hsi) التي ثبتت بالتاريخ الصيني في حوالي سنة: (٢٦٩٨ قبل الميلاد).

لقد استخدمت هنا بعض الاختصارات مثل (b c e)؛ للإشارة إلى (ما قبل الميلاد) و(c e) للإشارة إلى (بعد الميلاد) الذي يُشكِّل تعسفاً في التقويم الغربي، وهو بمثابة محاولة للمُؤرِّخين العالميين خارج الإطار الأبرشي، وعلى قدر المستطاع فقد أشرت إلى الفترات الزمنية عددياً على سبيل المثال: «٣٠٠ ق. م»، و«١٢٠٠ قبل الميلاد»، مُتجنّباً النزعة السائدة بتسمية القرون، على الرغم من وُجود الكثير من المُحفِّزات التي تدفعني لهذا الاستعمال الشائع في الإشارة إلى أزماننا.

أمَّا بالنسبة إلى المراجع: فقد كانت بعيدة عن الإيجاز، لكنَّها لم تُغَطِّ جميع أوجه الكتابات المتخصصة حتى اللغات الغربية التي هي مألوفة بالنسبة إليَّ، إلَّا أنَّه كما كتب غوثري (Guthrie) في مقدمة كتابه **تاريخ الفلسفة اليونانية**: «يبدو أنَّه من الأفضل أن أُنهي عملاً لي في حياتي».





شكر وتقدير

إنّي مدين بالفضل للعديد من الأشخاص الذين قدَّموا لي يد العون عن طريق قراءة فُصول من هذا الكتاب وتقديم النصح لي، أو الذين قاموا بالنقد وإمدادي بالمعلومات، وكذلك المشورة وهم: جو براينت (Joe Bryant)، وجون ريست (John Rist)، والإسكندر موراي (Alexander Murray)، وجيرالد لارسون (Gerald Larson)، والإسكندر روزنبرغ (Alexander Rosenberg)، وآلان سيكا (Alan Sica)، وجين لويس فابياني (Jean-Louis Fabiani)، ويوهان فابر من هايلبرون (Johan Heilbron)، وكونراد ياراوش (Konrad Jarausch)، ومايكل ماهوني (Michael Mahoney)، ودافيد ماكغريغور (David MacGregor)، وإيكو إيكيجامي (Eiko Ikegami)، وهاريسون وايت (Harrison White)، وستيفن كالبرغ (Stephen Kalberg)، وسال ريستيفو (Sal Restivo)، وستيفان فوخ (Stephan Fuchs)، وتشارلز بازرمان (Charles Bazerman)، ودافيد غليدين (David Glidden)، وآلان بيلز (Alan Beals)، ودافيد بلور (David Bloor)، وجين أندرسون (Gene Anderson)، وأليكسندرا ماريانسكي (Alexandra Maryanski)، وكارل موريسون (Karl Morrison)، وشيغيرو ناكاياما (Shigeru Nakayama)، ونوربرت وايلي (Norbert Wiley)، وميشيل لامونت (Michèle Lamont)، وجوان ريتشاردز (Joan Richards)، ويوهان غودسبلوم (Johan Goudsblom)، وموراي ميلنر (Murray Milner)، وروبرت ووثناو (Robert Wuthnow)، وبول ديماغجيو (Paul DiMaggio)، وستيف فولر (Steve Fuller)، دافيد كوفر (David Kaufer)، وتشارلز ليمرت (Charles Lemert)، ولفرام إيبرهارد (Wolfram Eberhard)، ونيكي كيدي (Nikki Keddie)، وناثان سيفين (Nathan Sivin)، وبرايان كوبينهافر (Brian Copenhaver)، وروبرت ويستمان (Robert Westman)، وجوديث ماكونيل (Judith McConnell)،

وجوناثان تيرنر (Jonathan Turner)، وسام كابلان (Sam Kaplan).

كما أتوجَّه بالشكر أيضاً إلى مَن شاركوا في التعليق على الندوات في أوبسالا، وأمستردام، ومرسيليا، وهارفرد، وبرنستون، وولاية فرجينيا، ودايتون، وريفرسايد، وكاليفورنيا، والجامعة المسيحية الدولية، وجامعة جوستي، وجي لي لي (Jie-li Li)، وأنتوني ماكونيل كولينز (Anthony McConnell-Collins)، ومارين ماكونيل كولينز (Maren McConnell-Collins)، وبات هانمن (Pat Hanneman) الذي ساعد بالأرقام والخرائط (**الخريطة صفحة ٩٢٠ (مج ٢)**) من الأطلس الحديث، التي يرجع تاريخها إلى سنة: (١٨١٥م)، حيث وضعها كولين ماكيفدي (Colin McEvedy) في كتاب سنة: (١٩٧٢م) صفحة: (٣٣)، طبعة كولين ماكيفدي سنة (١٩٧٢م).

كما أتوجَّه بالشكر أيضاً إلى مايكل أرونسون (Michael Aronson) محرر الكتاب من مطبعة جامعة هارفرد الذي أشرف على التحرير رغم مرضه المزمن، وأماندا هيلر (Amanda Heller) للقيام بتحرير مخطوطة من الطراز العالمي، ودونا بوفير قائد هذا المشروع من خلال كفاءة الإنتاج والدعم، والاتحاد السويدي للدراسات العُليا في العلوم الاجتماعية، كما أودُّ أن أتوجَّه بالعزاء لأساتذتي الذين أحتفظ بهم في الذاكرة، الذين قاموا باكتشاف الأزمنة التاريخية الاجتماعية وهم: تاكولت بارسونس (Talcott Parsons)، ورينهارد بيندكس (Reinhard Bendix)، وولفرام إبرهارد (Wolfram Eberhard)، وجوزيف بين دافيد (Joseph Ben-David).

مدخل

الحياة الفكرية هي بداية جميع الصراعات والخلافات، وقد يكون للتعليم دور في تصوير هذا الصراع عندما يستهلُّ المبتدئون طريقهم بالتواصل مع المفكرين، هنالك تنشأُ الأفكار فتكون محلَّ نقاش بين مُعارِض ومُؤيِّد، ومن الصعب تجنب معقل الخلاف هذا أو إنكاره، وهذا لا يعني البتة أنَّه لن يحدث ثمة اتفاق مُطلقاً، وعليه؛ فدعونا ننحي جانباً سؤال متى وكيف يحدث التوافق في نهاية المطاف من خلال نقاط معينة، فحتى في ذروة النقاش لا يُمكن حصر عدد الآراء بصورة حاسمة، وإن كان الصراع الفكري يقتصر ـ دائماً ـ على التركيز على مواضيع معينة من خلال البحث عن حلفاء مُؤيِّدين لفكر ما. ليس هناك ثمة قلق من الأفراد أطراف هذا الصراع، لكن القلق ـ دائماً ـ يكمن في عدد المجموعات الضئيلة إذا وُضعت في الاعتبار كنمط من التاريخ الفكري، إلَّا أنَّ الصراع مع ذلك هو مصدر الطاقة بالنسبة إلى الحياة الفكرية، وإن كان ـ غالباً ـ ما يكون محدوداً بطبيعته.

يستعرض هذا الكتاب ديناميكيات الصراع، وشبكات الاتحاد الفكري التي امتدت لفترات طويلة عبر تاريخ العالم، ويُصنَّف هذا المشروع اليوم في مجال الرؤى التنافسية في علم الاجتماع بصورة خاصة وفي الحياة الفكرية بوجه عام على أنَّه إطار للتقريب بين أوجه الخلاف، وربما يقول البعض: إنَّ إمكانية تقديم حلٍّ في هذا الصدد ـ وذلك بهدف إيجاد نظرة عامة على الأقل تتسم بكونها جوهرية وشمولية تتعامل مع الحقب المختلفة في تاريخ العالم ـ قد تحدده من تلقاء نفسها حقبة تاريخية تكون الأنسب لذلك، إلَّا أنَّه يُمكنني القول: إنَّه ليس هناك حقبة في التاريخ أنسب لتقديم محاولة الحلِّ من غيرها.

وأستعرض معكم منهجي البحثي عن طريق نقد بعض وجهات النظر المعارضة:

(١) **الأفكار تُوَلِّد أفكاراً:** جرى العُرف بين المؤرخين الفكريين الدخول في الدلائل والمفاهيم التي يتم من خلالها إثبات كيف يُمكن لمجموعة أفكار أن تُرشد إلى أخرى، وإن كان مثل هذا التقليد المنهجي لا يثبت أي شيء لما هو ممكن أو غير ممكن بوصفه تفسيراً.

قد وضع ليبنتز (Leibniz) الدلائل اليقينية في التعامل مع الأفكار التوليدية نُصب عينيه، وركَّز عليها جون سيرل (Searle)، هذا إذا ما وضعنا في مُخيِّلتنا أنَّ سعة العقل الإنساني تزداد اتساعاً بقدر كبير، وفي هذا يقول ليبنتز: «إنَّ الإنسان آنذاك سيكون مثل الآلات، ولن يرى الإنسان أيَّ شيء يُمثِّل فكرة ذات محددات؛ لذا فلا يهم هنا كيفية فحص تركيبات العقل بعناية» (مونادولوجي ١٧)، واستعاد جون سيرل (١٩٩٢م) هذه النقطة على نموذج الحاسوب الذي يُعتبر من الذكاء الاصطناعي، وبالتالي يُناقض أيَّة نظرية نفسيَّة أو عصبية تصف العقل بالحاسوب، فالحواسيب صنعت على يد البشر أصحاب العقول، علاوة على أنَّ المدخلات والمخرجات التي يتم توجيهها من خلال الحاسوب ـ دائماً ـ يتم تفسيرها من قبل الوعي البشري، حتى نُشير إلى أنَّ الحاسوب ما هو إلَّا لغة للتخاطب فقط، فنحن بني البشر الذين قُمنا بتصميم الأجهزة الإلكترونية التي تُفسَّر الآن بأنَّها أفكار عظيمة وهائلة، والأمور والأفكار تُعتبر عوالم غير قابلة للاختزال، وببساطة: ليس هناك وسيلة للخروج من وصف خارجي لإنسان إلى المعاني الداخلية لآخر.

يبدو أنَّ حُجَّة ليبنتز وجون سيرل قد تكون ضد اختزالات الأفكار الاجتماعية، فالأنماط السياسية والاقتصادية الملحوظة للطبقات والدول ليست من نفس نوع الأفكار التي تستدعي الشرح، وهكذا؛ فإنَّ ليبنتز قد أشار إلى المفتاح المتمثل في ربط الأفكار وعالم المادة من الأجسام المتحركة لبني البشر، وقد يكون ذلك غامضاً إلى حدٍّ لا نهاية له إذا كانت هذه الماهيات مُتمايزة حقّاً، فإن كانت الأفكار والأجسام مرتبطة بعلاقات متبادلة، فبطبيعة الحال لا يستطيع الإنسان إيجاد أفكار وسط آلية العقل أو الحاسوب إذا كان يبحث عن فكرة وسط أشياء مادية، فالأفكار ليست

كالأشياء إلَّا بقدر ما نحن نُمثِّلها في رموز خطية على مواد ورقية، ولكنَّها ـ أوَّلاً، وأخيراً ـ تُمثِّل نوعاً من الاتصال، وهو ما يعني: التفاعل بين البشر على مستوى الأجساد البشرية، أمَّا بالنسبة إلى الدخول في العقل بالتعامل مع جهاز الحاسوب؛ فهو بالضبط الطريق الخاطئ لإدراك الأفكار في عملية التواصل بين مُفكِّر وآخر؛ فنحن ندرك أفكار العقول الأخرى عن طريق تواصلها معنا، وعندما يدرك شخصٌ أفكار شخص آخر يكون بذلك قد حقق نمط الاتصال، أمَّا بالنسبة إلى عنصر التفكير؛ فلا يتم تفعيله إلَّا بعد حدوث شيء، أو الإعداد لتواصل معين، فعملية إنتاج مُفكِّر لا تسبق عملية الاتصال، بل هي التي تخلق المفكرين الذين يُمثِّلون أركان هذه العمليَّة.

لا تُوجد صعوبة ـ على سبيل المثال ـ في هذا الاتجاه في اختزال الأفكار في الاقتصاد السياسي، فالأنشطة السياسية والاقتصادية ليست بدنية فحسب، بل عقلية أيضاً؛ لأنَّها اجتماعية قبل كُلِّ شيء، فالقوة المضادة للنقطة الاختزالية هي عبارة عن أنواع معينة من الأفكار التي نهتم بشرحها، والتي لا يُمكن شرحها بالإشارة إلى عمل اجتماعي معين، حيث إنَّ هذا النوع من التواصل لا يحدث، فهناك مناطق للاختزال الاجتماعي، حيث يكون التفسير بلا فائدة ولا جدوى ترجى منه، فالتركيبات الاقتصادية والسياسية المصغرة لا تحتاج إلى شرح للأفكار المجردة؛ لأنَّ هذه الأفكار تُوجد فقط عندما يكون هناك شبكة من المفكرين يتم التركيز من خلالهم على حُججهم وتراكم سلسلة من مبادئهم؛ فالبنية الداخلية لهذه الشبكات الفكرية هي التي تُشكِّل الأفكار من خلال أنماط تسلسلية تمتدُّ من جيل لآخر، وترابطها الأفقي مع معارضيها، فالاختزال في ذاته خطأ، ليس لأنَّنا نرتكب من خلاله خطأ التصنيف المبدئي عن الأفكار والأشياء، بل لوجود نمط من الأفعال التواصلية التي تحكمنا، وهذا أمر بعيد جدّاً عن بؤرة الاهتمام، حيث يجري العمل الفكري.

(٢) الأفراد يُولِّدون الأفكار: هناك عُرف ساد لفترة طويلة، ورُوِّج له من خلال الطوائف الدينية، ومن خلال أهل الفكر والرأي مفاده: أنَّ «الأفراد يُولِّدون الأفكار»، ويبدو أنَّ هذا المبدأ من الأعراف القديمة التي ما زالت قائمة، ويُمكن تعريف الأفراد على أنَّهم الوكلاء المسؤولون عن القانون المعاصر والسياسة، والطقوس اليومية العقائدية؛ فالبطل يُؤدِّي أعماله

البطولية، كما يُؤدِّيها الجبان ظاهريّاً، وقام لودفيغ فيتغنشتاين (Wittgenstein) (فيلسوف نمساوي) بتمثيل (البطل الزعيم) بقدر تمثال نصفي من الرخام لأرسطو (Aristotle)، أو نيوتن (Newton)؛ لذا فقد تضافرت الجهود لإعادة النظر حتى في القانون.

إنَّ عقيدة المُفكِّر المستبعد، وفيلسوف المرأة، أو الصورة العاطفية للفنان تم خلقها في عالم النسيان، وهذا يعني: أنَّ الفرد خارج النخبة المميزة هو فرد من أفراد العقيدة. لقد توصَّلنا إلى معرفة الأفراد عن طريق تجريدهم من البيئة المحيطة بهم، ويبدو أنَّه من الطبيعي بالنسبة إلينا فعل مثل هذا؛ لأنَّ العالم يبدو أنَّه يبدأ بنا، وإن كان العالم الاجتماعي مكَّننا من الوصول إلى الوعي على المستوى الفردي، وفي الحقيقة: إنَّ مثل هذه الأمور ليست سوى تقليد معين من الممارسات الفكرية التي تعلَّمنا من خلالها كيفية بناء الفرد من نقطة البداية، مثل تسلق ديكارت للمعرفة في صورتها الساذجة معرجاً إلى الشَّكِّ في كُلِّ ما يُمكن الشَّك فيه، وفي حالة الأفكار: فنحن المعنيون بها؛ إذ من الممكن أن نثبت أنَّ الأفراد هم الذين خلقوا هذه الأفكار في الأنماط الاجتماعية والمجموعات الفكرية والنسيج المتداخل، وكذلك المنافسات.

يُعتبر تاريخ الفلسفة امتداداً طبيعياً لتاريخ الأفراد، والمقصود هنا لا شيء سوى جماعات الأصدقاء، والنقاشات مع النظراء والهيئات التي ـ غالباً ـ ما تكون لها خصائص الحركات الاجتماعية، وهذا ما يُفسِّر الصعود المفاجئ للمذهب المثالي في ألمانيا من عهد ايمانويل كانط (Kant)، وحتى عهد هيغل وشوبنهاور (Schopenhauer). يجب أن تكون التواريخ هي أوَّل ما يلفت أنظارنا: كانت جميع الأعمال المُهمة تقع بين سنة: (١٧٨١م)، («**نقد العقل المجرد**»، وهذا أهم أعمال كانط)، وحتى سنة: (١٨١٩م)، («**العالم باعتباره إرادة وفكرة**»، لشوبنهاور) ـ ٣٨ سنة، وهي تُعتبر امتداداً لجيل تقريباً.

هناك شكلٌ اجتماعي يجب أن لا نُنحِّيه جانباً في استدلالنا هنا: ألَا وهو الروابط الخاصَّة والشخصية، حيث نصادف علماء مثل: فيشته (Fichte)، وشلنغ (Schelling)، وهيغل قد عاشوا في منزل واحد، بينما أخذ فيشته زمام

المبادرة في وقت مبكر بزيارة لجامعة توبنغن (Tubingen)، وكان المُلهِمَ للآخرين الذين كانوا طُلّاباً صغاراً في السبعينيات، ثم تحوَّل إلى جامعة جينا التي كانت مركزاً للحركات الفلسفية، وبعدها إلى جامعة دريسدن في مطلع سنة: (١٧٩٩ـ ١٨٠٠م)؛ ولم تخلُ تلك الأجواء الرومانسية من وجود عَلاقات خاصة كما مع الأخوة شليغل (Schlegel)، (حيث إنَّ كارولين، زوجة أغيست شليغل التي كانت لها عَلاقات غرامية مع شلينغ في وقت سابق قبل فضيحة الطلاق والزواج مرة أخرى).

انتقل فيشته إلى برلين مع شلايرماخر (Schleiermacher)، (وكان أيضاً من دائرة الرومانسية)، ومع الإسكندر فون هومبولت (Humboldt)؛ لإنشاء جامعة الطراز الجديدة، وهنا يأتي هيغل في نهاية المطاف ليؤسس مدرسته، ويحاضر فيها شوبنهاور دون أدنى منافسة لهيغل. إنَّ الأبعاد الإيجابية لهذه العَلاقات أبعد من كونها مجرد صلات، وسوف يتم تحليل ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني عشر.

نرى هنا أنَّ فيشته قد لعب دوراً مهمّاً في بناء الإطار العام للمنظومة الذي يتمثَّل في أنَّه كان قائداً لها[1]، فالانتقال من مجموعة إلى مجموعة، وإيجاد الموارد التنظيمية، ثم الانتقال بعد ذلك لإنشاء مراكز عِدَّة في أماكن أخرى هو بالضبط دور الفرد في هذا الوضع التنظيمي عِلماً بأنَّ القائد التنظيمي ليس بالضرورة هو ذاته القائد الفكري.

إنَّ المجموعة ذات التوجُّه النظريِّ الناجح تستلزم وجود كُلٍّ من الفرد والمجموع، وهذا ما يُساعدنا على فهم دور كانط الذي كان الرائد الأول لمذهب المثالية الفكرية دون أن نغضَّ الطرف عن كونه حجر الزاوية من الناحية الاجتماعية، وإن كانت كونغسبرغ (Koingsberg) اشتملت على عِدَّة أعضاء: هامان (Hamann)، ويوهان هيردر (Herder) (تلميذ كانط)، حيث قام كُلٌّ واحد منهم بوضع جميع خبراته في هذه الشبكة قبل كانط نفسه، الذي لم يكن في البداية مِثالياً، فلقد أدرج في بداية نقده ما يحظر هذا النوع من الفلسفة التي ذهب أتباعه لاحقاً إلى تطويرها، ولقد لعب كانط أدواراً في الساحات الفكرية المختلفة، حيث تمَّت الاستعانة بأفكاره بعد ذلك في حركه فلسفية ضخمة، خاصة حينما ظهرت الجامعات المنظمة، ولقد تمَّ إدراج آخر

أعمال كانط التي اشتملت على التغيير في المثالية في ظِلِّ الحركة التي نشأت آنذاك، وكان فيشته هو محور التواصل، وهو من أعضاء الحقبة المثالية الذين كانوا على اتصال شخصي بكانط ويدورون في فلكه.

رُبَّما يقول شخص: «إنَّ فيشته هو الذي جعل كانط يتحوَّل إلى تاريخ الفلسفة»، ولكنَّ هذا لا يعني القول بأفضلية شخص على آخر فمن الأفضل أن نقول: «إنَّ فيشته قد مَهَّدَ لكانط ذلك»، وما أراده فيشته من ذلك هو اختزال وسيلة لتأكيد أثر الحِراك الاجتماعي داخل المجتمعات الفكرية؛ حِراكٌ انبثق من رحِمه العديدُ من الفلاسفة الجدد ممَّن لديهم الطاقة الخلَّاقة، الذين قدموا العديد من المساهمات فيما يتعلَّق بالفكر المنفتح، حِراكٌ كان بمثابة البنية الداخلية والداعم الخارجي في المستوى الثاني من العَلاقات السببية الاجتماعية.

لقد ظهرت الحركة المثاليَّة في وقت اتسم بالنضال لإحداث تحول في الجامعات الألمانية التي نتجت عن الحكم الفردي من كُلِّيَّات الفلسفة وولادة الأبحاث الأكاديمية الحديثة، بل كان المنشقون جزءاً من نسيج هذه المنظومة المتشابكة، وكان شبنهاور ـ على سبيل المثال ـ على رأس هذه المجموعة، حيث لم يكن لديه القدرة على اعتزالها، إلَّا أنَّه لما قويت شوكة هذه الحركة أصبحت منبوذة، ولم يكن هذا النمط من العَلاقات إلَّا جزءاً من آليات هذه المنظومة المتشابكة التي تم تقسيمها على المشاركين بها بشكل أساسي.

لكي نلاحظ تطور الأفكار: علينا أن نجرِّب أن نكون أسرى للمعتقدات التقليدية، حيث إنَّنا بحاجة إلى أن نرى الشخصيات من خلال إدخالهم في العمليات التي تجذب الأرقام التاريخية إلى الانتباه، وهذا الإطار يرسخ تطور الفلسفة في جميع المناطق التاريخية، وإذا ما تحوَّلنا إلى اليونان القديمة؛ نجد أنَّ تاريخ الفلسفة يُمكن جعله على هيئة سلسلة من خلال مجموعات مترابطة: «الإخوة الفيثاغورثية وفروعها، ودائرة سقراط التي تولَّدت عنها العديد من الأشياء الأخرى، والمناظرون من مدرسة ميغارا الذين شكلوا أكاديمية خاصَّة بهم، والفصيل المنشقُّ الذي شكَّل مدرسة أرسطو».

يُمكن الاستشهاد في هذا الإطار بكثيرٍ من أوجه الشبه في الصين، لكنِّي سأذكر واحداً فقط في هذا الصدد: أَلَا وهم الكُونفوشيوسيون الجُدد من سلالة

سونغ (Sung)، التي تُمثِّل أهمَّ التطورات التي حدثت في الفلسفة الصينية منذ أوائل الدول المتصارعة، وعلى نفس نمط المثاليين الألـمان ظهرت حركة الكونفوشيوسيين الجدد على الساحة في جيلين مُتداخلين في هذه الفترة النشطة ما بين: (١٠٤٠ ـ ١١٠٠م) من خلال مجموعة تربطهم روابط شخصية، ومن الشخصيات البارزة في هذه الحركة: تشنغ هاو (Ch'eng Hao)، وتشنغ الأول، وأساتذتهما تشو تون يي (Chou Tun-yi)، وابن عم والدهما تشانغ تساي (Chang Tsai)، وجارهما شاو يونغ (Shao Yung)، وإن كان هناك بالطبع بعض التوترات والاختلافات في هذه المجموعة في تحديد عملية تقسيم تلاميذ الحركة، وجدير بالذكر التأكيد على الأساس المنظم لهذه المجموعة ـ الذي قام به الإخوة تشانغ عن طريق ربط الآخرين في شبكة واحدة ـ الذي كان عن طريق تحركاتهم التي اكتسب من خلالها المُفكِّر القديم تشو تون يي سُمعته باعتباره مُؤسِّساً لهذه الحركة.

لقد قامت الجماعات في أوروبا بهيكلة الحركات الأساسية من سنة: (١٦٠٠م) وحتى وقتنا الراهن، وكان لشبكات المراسلات التي أنشأها مارين ميرسين (Marin Mersenne) في باريس سنة (١٦٢٠م) التي امتدت إلى إنكلترا بوضع الأساس لـما يُعرف الآن بالأكاديمية الفرنسية، وأكاديمية قصـر العلوم الملكي في سنة: (١٦٦٠م)، وبمعنى أدق: فلقد واصلت «الكلية الخفية» (الكلية غير المرئية invisible college، وهي الأصل الُممهِّد للجمعية الملكية في المملكة المتحدة) لأكثر من ستين سنة في إمداد المُؤسَّسات التنظيمية بأجيال من المُؤسِّسين للفلسفة الغربية الحديثة، ولـم تترك هذه الجماعات التعامل مع النمو السكاني الهائل في المناطق المجاورة، أو إجمالي عدد المثقفين المتعلمين آنذاك.

وفي عصرنا هذا: نجد اثنتين من الجماعات المتماسكة ذات التأثير الفكري: **دائرة فينا** من سنة: (١٩٢٠م)، وحتى: (١٩٣٠م)، التي انبثق منها عددٌ كبيرٌ من أتباعها مثل: فريدي أيير (Ayer)، وويلارد فان كواين (Quine)، وسادت الفلسفة الناطقة باللغة الإنكليزية، **والوجوديون** في باريس من سنة: (١٩٣٠م)، وحتى: (١٩٤٠م)، التي اشتملت بعد ذلك على الكثير من أسماء المشاهير من سنة: (١٩٦٠م)، وحتى: (١٩٧٠م).

هناك نمط آخر من الإبداع مُتمثِّل في الشبكات التكاملية، والتقارب بين المُعلِّمين والتلاميذ، ويسهل البرهنة على مثل هذا النمط في جميع الحقب التاريخية، وسنتناول باستفاضة تحليل ذلك في العديد من الفصول لاحقاً، ونذكر هنا بعض أشهر أشخاص هذا النمط: طاليس ـ أناكسيماندر (Anaximander) ـ أناكسمينس (Anaximenes)؛ وبارمنيدس (Parmenides) ـ سقراط ـ أفلاطون (Platon) ـ أرسطو ـ ثيوفراستوس (Theophrastus) ـ أركسيلاوس (Arcesilaus) ـ وكريسيبوس (Chrysippus)؛ وباناتيوس (Panaetius) ـ بوسيدونيوس (Posidonius) ـ شيشرون (Cicero)؛ وايتهيد (Whitehead) ـ برتراند راسل (Russel) ـ لودفيغ فِتغنشتاين، أو على النهج الحالي مثل: فرانز برينتانو (Brentano)، وإدموند هوسرل (Husserl)، ومارتن هايدغر (Heidegger)، وغادمير (Gadamer)، (بالإضافة إلى هايدغر ـ ماركوز (Marcuse)، وهايدغر ـ آرندت (Arndt»، فالإبداع بين الأفراد لم يكن عشوائياً في هذا النمط، بل كانت له القدرة على أن يبني سلاسل تكاملية من التواصل بينهم.

إنَّ السِّمة الثالثة في المجالات الفكرية تتمثَّل في التنافس الهيكلي، ودائماً ما يتطوَّر العمل الفكري الذي تظهر فيه منافسته عملاً آخر من نفس الدرجة الإبداعية، وأدلُّ مثالٍ على ذلك: أنَّ كبار الفلاسفة نبغوا وظهروا على الساحة في صورة مزدوجة أو ثلاثية، أي: لم يظهر كُلُّ مبدع منهم على حدة، فالمواقف التنافسية تنمو بشكل مُتزامن مع بعضها البعض، وتنشط هذه المواقف داخل الجيل الواحد نفسه ـ ذي الحيز الزمني فيما يقرب من ٣٥ سنة ـ، ويمكن أن تُتَّخذ رمزاً، كما فعل هيراقليطس، وكما كان في تدفق الحزبية المطلقة ما بين: (سنة ٤٩٠، وسنة ٧٠ قبل الميلاد)، ولقد قام أبيقور (Epicurus)، وزينون (Zeno) في خلال خمسة أعوام بإنشاء مدرستين هيمنتا على الهلنستية والحياة الفكرية الرومانية لقرون عِدَّة في عهد لاحق، ممَّا أدَّى إلى ظهور الفلسفة المسيحية والوثنية ما بين: (سنة ٢٢٠، وسنة ٥٠ من الميلاد)، التي قامت على يد نفس المعلمين.

وفي الصين كان هناك أمثال: منشيوس، وتشوانغ تزو، وهوي شي، الذين جمعت بينهم السِّمة التنافسية والمعاصرة، وبعد قرون لاحقة (١١٧٠ ـ ١٢٠٠ قبل الميلاد)، وفي عهد الكونفوشيوسيين الجدد تنافس العقلانيون والمثاليون.

أمَّا في أيامنا هذه فقد تنافس أيضاً ناشطو المنطق والظاهراتيون، بينما لم يكن الوجوديون في هذه الفترة على قدر كبير من التعامل مع مقتضيات العصر، ولكنَّهم قاموا بتطوير بعض مذاهبهم الخالدة، بل نجد أيضاً نماذج للإبداع المعاصر من قِبل معارضي وجهات النظر المشابهة؛ إبداع مكَّنهم من مقامٍ عالٍ وصل بهم إلى رتبة الكونيَّة عبر التاريخ.

ليس بالضرورة أن يكون مبعث مثل هذا التنافس مُنطلقاً شخصياً، فالمؤيدون للعملية التنافسية لا يوجهون حملاتهم ضد بعضهم البعض، حتى ولا يبالون بها، وإن كان لأبيقور وزينون أجنداتهما الخاصة في هذا الصدد، وكانا يحتجان في الأساس على فلسفات ومعتقدات الأجيال السالفة؛ فقط وحَّد التطور التنافسي النقدي طريقه بين مدارسهم الفكرية في الأجيال التالية.

وافتتحت في فترات وجيزة من الانطلاق أو الإبداع المجالات التي انشغل بها ليس فقط أفراد بعينهم، بل أيضاً من خلال عدد صغير من تحركات المفكرين التي أدَّت إلى إعادة صياغة فترة الانتباه التي تعتبر الخطوة الأولى للإدراك عن طريق الإصرار على الاتجاهات المعاكسة، وهو منهج من المعارضة أريد به التمييز بين المواقف التي تُعتبر أثمن ممتلكات المفكرين على الإطلاق، ولهذا السبب؛ فإنَّ تاريخ الفلسفة لم يعجَّ بالكثير من المشاكل التي تمَّ إيجاد حلٍّ لها باعتبارها ظاهرة لطرق استغلال المعارضة.

فهل نسينا الفرد المستقل؟ بالطبع، لم يكن جميع المفكرين ينتمون لمجموعات بعينها، ولم يكن هيراقليطس النشيط والمنعزل ينتمي لأي مجموعة، ولم يكن في مسلكه هذا منفرداً، فهناك بعض المفكرين الكبار ـ على الرغم من قلة عددهم ـ كانوا أيضاً مُنعزلين في فترة من الزمن بعيداً عن نطاق معارضي وجهات النظر الذين لعبوا دور المنافسين البنَّائين، ومن حيث المبدأُ هناك قضية أساسية من الدرجة الأولى ـ بجانب تلك المعارضة على المستوى التجريبي ـ تتمثَّل في أنَّ المفكرين بصورة عامَّة شخصيات تتسم بالانطواء (وهو نوع من الشخصية يتميَّز صاحبه بأنَّه يميل إلى الانشغال بذاته، وبأفكاره الخاصة، وتجاربه الداخلية أكثر من الاهتمام بغيره من الناس)، وليسوا شخصيات منبسطة (وهو نوع من الشخصية يتميَّز صاحبها بأنَّه يميل كُلِّيّاً بانتباهه وأشواقه بعيداً عن ذاته).

ويتطلب الإبداع الفكري الناتج عن العمل الفردي وليس العمل الجماعي حيِّزاً زمنيّاً يمتدُّ عادةً لساعات عديدة في اليوم الواحد، وبذلك فإنَّ التناقض البنائي يكون واضحاً في مقابل العمل الجماعي، حيث تشكل المجموعات الفكرية، وسلاسل الأستاذ وتلميذه، والمنافسات المعاصرة لذلك مجالاً قويّاً مُنظَّماً ينتج من خلاله النشاط الفكري، ومن خلال الخبرة الداخلية لعقل الفرد تتخذ مثل هذه التركيبات الاجتماعية طريقها، وتستحضر المجموعة عملية الوعي حتى عندما يكون الفرد منفصلاً عنها.

وأمَّا بالنسبة إلى الأفراد الذين يُعرفون على أنَّهم مُبتكرو الأفكار المُهمة تاريخيّاً، فهم مجتمع يصل إلى أسمى درجات التفكير على وجه التحديد عندما يكون الفرد ـ سواء أكان هو أم هي ـ على مستوى استقلالي؛ وعلى الرغم من أنَّ تسلسل الأفكار في العقل البشري داخل شخص معين ينشأ عن طريق التاريخ الشخصي لهذا الفرد، مرتبطاً بسلسلة من المواجهات الاجتماعية، إلَّا أنَّ الأمر بالنسبة إلى مثل هؤلاء المفكرين لا يعدو كونه أنواعاً خاصَّة من الموجات الاجتماعية، وبناء على ذلك فهي أنواع استثنائية من العقول.

ولا يُعتبر علم اجتماع العقل نظرية تُعرف من خلالها كيفية تأثُّر المفكرين بـ «الدوافع غير الفكرية»، ولصياغة هذه المسألة بهذا الأسلوب علينا أن نفترض حقيقة أنَّ التفكير ـ عادةً ـ يحدث بشكلٍ مستقل في عالم واقعي لا يُسَيِّرُه شيءٌ سوى ذاته، إلَّا أنَّ التفكير لا يكون مُمكناً إطلاقاً لو لم نكن اجتماعيين، منعزلين عن الكلام وعن الأفكار التجريدية، وليست لدنيا المقدرة للتعامل مع أيِّ شيء خارج نطاق أحاسيسنا ومشاعرنا الحالية، وسأقوم في الفصل الأول بشرح التفكير الذي ينتج عن عمل «تداخلات في العقل» المستدرجة من الشبكات الاجتماعية والمحفزة من قبل الطاقات العاطفية لردود الفعل الاجتماعية، فاهتمامي لا يتعلَّق بـ «الدوافع غير الفكرية»، بل لإظهار ماهية الدوافع الفكرية.

وإنَّه من الصعب القبول بأنَّ الأفكار لا تتأصَّل في الأفراد؛ لأنَّ هذا يبدو مُنافياً لنقطة أو مرحلة رئيسية من مراحل المعرفة، ومن هنا تتميَّز المسألة تحليليّاً من خلال نزعة الأبطال الفكريين الطبيعية للعبادة، وهذا يفترض أمراً:

أنَّ الحقيقة الموضوعية نفسها تعتمد على وجود مراقب أو مفكر طاهر ونقي وغير مُقيَّد بأي شيء سوى التبصر في مثل هذه الحقيقة، ويتمخَّض عن ذلك افتراضان: أولهما: يتمثَّل في تكوين الفرد المثالي ـ خارج نطاق الظروف الاجتماعية ـ الذي يُمكنه أن يقدم وجهة نظر لا تستطيع الشبكات الاجتماعية تقديمها فقط كما يجب، إلَّا أنَّه في المقابل هناك صعوبة بالغة في عملية تقديم مثل هذا الفرد ـ المحرر رُوحيّاً ـ لوجهة نظره للعالم بنفس القدر الذي يُمكن لمجموعة ما اجتماعية، وخاصة منذ أن توسَّعت المجموعات ـ إلى حدٍّ ما ـ في التعامل مع عالم الزمان والمكان.

وأمَّا الافتراض الثاني وهو ضمني يكمُن في أنَّ معيار الحقيقة يتجسَّد في واقع غير مُرتبط أو غير مُلزم جنباً إلي جنب مع مفكر أو مراقب معياري أو غير مرتبط، بيد أنَّ مفهومَ الحقيقة المُماثل قد تطوَّر داخل الشبكات الاجتماعية وقد تغيَّر أيضاً مع تاريخ المجتمعات الفكرية، ويُمكن القول: إنَّ هذا الأمر لم يكن تلقائياً لتأكيد نسبية التشكيك الذاتي أو عدم توافر عنصر الموضوعية، إنَّها ليست أكثر من مجرد حقيقة تاريخية أن نقول: إنَّنا لم نخطُ أبداً خارج إطار مجتمع الفكر الإنساني، فالتفكير الاجتماعي كان يفرض علينا ألَّا نتعدَّى حدود الفكر الإنساني، إلَّا أنَّه حدث تطوُّر في إطار فكرة الخروج عن الفكر الإنساني عبر التاريخ عن طريق فروع معينة داخل الشبكات الفكرية.

وفي الختام أود أن أقول: إنَّ إطارَ نقاشي سيكون في إطار المعرفة الواقعية الاجتماعية وليس ضد الواقعية، وهو بمثابة دفاع أكثر أمْناً عن الواقعية، وهو من الأساليب المألوفة للتأكيد على أنَّ تحيُّزنا هو في مصلحة الحقيقة الموضوعية.

(٣) الثقافة تتولَّد بنفسها: تُؤكِّد الحُجَّة المعاصرة على استقلالية الثقافة، ويمكن وصف هذه الحجّة بأنها «اختزالية»، فحتى الآن لا يُوجد الدليل القاطع على أنَّ الثقافة مُستقلَّة تماماً، وأنَّ أشكالها وتغيُّراتها يُمكن تفسيرها فقط بعوامل ذاتية. لقد فنَّد بعض علماء الاجتماع حُجَّةً لمكافحة الاختزالية عن طريق الإشارة إلى بعض المواقف الثقافية والأعراق والعقائد الدينية والأيديولوجيات السياسية التي لا تتعلَّق بطبقة اجتماعية أو متغيرات

سوسيولوجية (التي تُبيِّن الأهمية القصوى لعلم الاجتماع وقدرته على تفسير السلوك البشري)، فالثقافة مُستقلَّة بالمعنى الإحصائي؛ بمعنى أنَّ الإنسان لا يستطيع التنبؤ بثقافة الآخرين من خلال رُؤيته لمواقفهم الاجتماعية، وذلك لأنَّ الثقافة تتطوَّر داخل وسائل الاتصال الخاصة بها، فعلى سبيل المثال: في أثناء الثورة الفرنسية قامت الأحياء الفرنسية بدعم الثائرين تَكراراً ومراراً من فترة تاريخية لأخرى، وفي أمريكا اشتملت طبقة المهنيين ـ وهي الطبقة فوق المتوسطة ـ على كُلٍّ من التقدميين ومعارضيهم معاً.

إنَّ الافتراض الكامن هنا هو التعامل مع الجانب الاجتماعي كما لو أنَّه يُشير إلى طبقة اجتماعية وبعض المتغيرات الأخرى الخاصَّة بالبحث التقليدي، وترك عناصر العرق والأيديولوجيا والدين. ومن الخطأ الفادح أن نُفكِّر من خلال الخبرة الواقعية التي تندرج تحت مصطلحي «العرق»، و«الاعتقاد السياسي»، فكلاهما في ذاته نوع من التفاعل الاجتماعي، وشكل محكم من أشكال الخطاب، وهو ما يُؤدِّي إلى معنى للشبكات الاجتماعية الخاصة، وقد يتصل بمجموعة التفاعلات التي تصدر من بعض الأشخاص في بعض الأوجه العرقية أو الدينية أو السياسية. إن الثقافة ليست مُستقِلَّة عن المجتمع، وذلك لأنَّنا لم نكن نعرف ما يندرج تحت هذا المصطلح إلَّا من وصف أمور تحدث في أثناء عملية التفاعل، وإذا ما سلَّمنا بأنَّ الثقافة مُستقِلَّة في ذاتها أو أنَّ الثقافة تشرح نفسَها بنفسِها سيكون هذا توضيحاً غير دقيق؛ لأنَّه إذا ما عرَّفنا الثقافة على أنَّها مجرد نمط، فسوف نستبعد بذلك الجانب الاجتماعي، وهو أمر يجعل التعامل معه غير معهود، فالتفسيرات الثقافية تُعَدُّ أيضاً اجتماعية، واستعارة «الثقافة المُستقِلَّة» تُشير إلى شبكات ومناطق معينة.

وكثيراً ما تكون الحُجج في بعض الأحيان مجردة؛ والثقافة هي حالة من «الرقي الاجتماعي»، أي: الأساس الذي يخلق أرضيات اجتماعية، ففي المجتمعات القبليَّة يخضع سلوك الفرد لقواعد العصبيّة، وبشكل أكثر عموماً؛ فإنَّ الحياة الاجتماعية تتشكَّل عن طريق التفاعلات الاجتماعية التي تُشكِّل قواعدها، ومن ثَمَّ؛ فإنَّه يُمكن الادعاء بأنَّ الثقافة الفوقية تاريخياً محددة من مختلف القبائل والجماعات التي لعبت أدواراً على مرِّ الأزمان في هذا الصدد، وعلى جانب آخر: تلعب اللُّغة دوراً مهمّاً في تشكيل حدود واحتمالات التفكير، فطبيعة البناء اللُّغوي هي التي تُحدِّد أيَّ نوع من الفلسفة

يُمكن صياغته في ذلك، وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنَّ فلسفات العالم تخضع للخصوصية النمطية للغات، مثل: الهندو أوربية، والسامية، والصينية.

فاللُّغة في ذاتها متحركةٌ، ويتمُّ عن طريق البراهين الفلسفية ابتكارُ مفاهيم جديدة داخل اللغة، فالفلسفة بمثابة أداة في عمليَّة تطويرها، وهذا لا يعني أنَّه هناك ثمة صعوبات تُثيرها اللغات تجاه ذلك، وخاصَّة أنَّ وتيرة الفلسفة بطيئة نوعاً ما، ممَّا يجعل عمليَّة إنتاج المفاهيم خطوة نادرة في الجيل ذي الحيِّز التقريبي الزمني (٣٥ سنة)، ولقد كان هناك تعجيل في التعامل مع المفاهيم بين فلاسفة الصين فيما بين: (٣٦٥ ـ ٢٣٥ قبل الميلاد)، وهو أمرٌ نجده على قدر المساواة مع الفترات المماثلة في مناطق أخرى، وكذلك الأمر في اللُّغات الأخرى التي واجهت صعوبات في التعامل مع الفلسفة، على سبيل المثال: **في اللغة اليونانية**، لم يفرّق اليونانيون بين كلمتي: «مُماثلة»، و«مُطابقة» (similar and identical)، حيث تقابلهما كلمة واحدة في اليونانية وهي moios ممَّا أدَّى إلى ظهور مشاكل في هذا الصدد في وقت مُبكِّر لدى كُلٍّ من الفيثاغوريين والسفسطائيين (غوثري ١٩٦١ ـ ١٩٨٢: ٢٣٠: ١)؛ **وبالمثل في العربية**: لا أثر لفعل الكينونة، **وفي اللغات الهندو أوروبية**: هناك صعوبة في التفريق بين أفعال الحواس والأفعال الوجودية، وبالرغم من ذلك؛ فقد ركَّز الفلاسفة تركيزاً واضحاً على هذه المشاكل في نقاشاتهم.

وبدأت جميع الطوائف الفلسفيَّة بشرح كلمات ملموسة في المعاني الدارجة من اللغة المنطقية الخاصة بهم، **ففي الصين القديمة** ـ على سبيل المثال ـ: نجد في كلمة «طريق» معنى جوهريّاً، حيث انتشلت الكلمة من معانيها المجردة بين المجتمع الفكري، ومثل جميع اللغات فلقد اختزل الصينيون الكلمات الجوهرية القديمة في خدمة الكلمات المجردة، وبالمثل في اليونانية، فكلمات مثل: (fog - mist - darkness) أعطيت معنى جوهرياً[٢].

(٤) **كُلُّ شيءٍ مائعٌ**: من المستحيل تحديدُ أيٍّ من المعالم، أو جعل أيٍّ من المفاهيم التعليلية أكثر وضوحاً؛ لذا فإنَّ حجة الحكم الذاتي، أو التدفق الثقافي المختص بمفاهيم معينة تكون متحالفة مع المواقف الأكثر عمومية، وتصنف بأشكال مختلفة في مرحلة ما بعد البنيوية، أو في مرحلة ما بعد

العصر الوضعي (العصر التجريبي أو الاختباري)، أو ما بعد الحداثة، وليست هناك تفسيرات عامة مُمكنة، بمعنى أنَّه من الممكن أن لا يكون هناك نظرية عامة للأفكار، سواء كانت هذه الأفكار تخص علم الاجتماع أو غيره، إلَّا أنَّه من المفارقات أنَّ ما بعد الحداثة تُعَدُّ في حدِّ ذاتها أفكاراً لنظرية عامة تراكمت في الشبكات الفكرية لأجيال عدة.

ولقد بدأ تيار الحركة الظاهراتية في البحث في جوهر الوعي، وتوسع في ذلك **هوسرل** في أزمة العلوم الأوروبية، **وهايدغر** في أزمة المعنى الحي، وجاء تيار آخر بقيادة **سوسير** الذي قام بالربط بين بنية اللغة وأشكالها عن طريق النظرية الأدبية، وقام **ليفي شتراوس** بعد ذلك بالبحث عن الرموز الكامنة وراء كل عنصر في المجتمع والثقافة، وكان دور فلسفة **فيتغنشتاين** في نهاية المطاف بعمل ما يُسمَّى بالفلسفة التحليلية التي تستند إلى المساهمات، ولقد امتزجت هذه الحركة ـ فيما بعد ـ بالماركسية على نطاق واسع في الوسط الفكري الفرنسي بعد سنة: (١٩٦٠م)، ثم بعد ذلك التحول إلى مرحلة ما بعد الماركسية حيث قادها الناشطون المهتمون الذين كشفوا النقاب عن التقنية البحثية الخاصة بالماركسيين بالإضافة إلى دمجهم لتقنيات التحليل النفسي لفرويد (Freud) ضد ما ساد في سرديات كبرى.

لقد شكَّلت هذه الحركات المتداخلة نظرية من الأفكار تتلاقى على فعل واحد أَلَا وهو الفعل (الارتدادي)، حيث رفضت أيَّة وجهة نظر ثابتة قد تكون تفسيراً لذلك، وفي الوقت نفسه: فإنَّ فترة ما بعد الحداثة تُعَدُّ في ذاتها تفسيراً لذلك، حيث إنَّ قدراً كبيراً من مواقفها التفسيرية كان يسير بمحاذاة أو حتى يستمد أفكاره من علم الاجتماع؛ عن طريق دراسة الإنتاج الاجتماعي من الأفكار، وفي جيل كُلٍّ من: مانهايم (Mannheim)، وشيلر (Scheler) تمَّ نسب هذا الارتباط إلى مجموعة من العلوم، وكان يُسمَّى «علم الاجتماع المعرفي»، وفي عام: (١٩٦٠م) أصبح هذا العلم مجالاً للبحث العلمي بين العلماء، وداخل الشبكات العلمية، وأصدرت له المؤلفات، وفي أواخر السبعينيات: تمَّ توسعة هذا العلم وتعميقه في الحياة اليومية على يد علماء الأعراق، ولقد اعتبر العالم فكرة ما فوق البنية المنتشرة ضرباً من المعارضات التعسفية التي تستند إلى أصول في علم الاجتماع القديم؛ فلقد تأثَّر **سوسير** بأفكار دوركايم (Durkheim) في علم الاجتماع، وبوجه آخر:

فلقد استغرق دعاة فكرة ما فوق البنيوية في منهج ليفي شتراوس (Lévi-Strauss) (تلميذ مارسيل موس (Marcel Mauss) ابن شقيق دوركايم) في قانون ثنائي للمعارضات، في حين يُنكرون تفاصيل النظرية البنيوية، وكان منهج غارفينكل (Garfinkel) العرقي نموذجاً لدراسة الإنتاج المحلي من المعرفة في المعامل العلمية التي جاءت من نفس سلالة المذهب الظاهراتي الخاص **بهوسرل** في فرع من فروع شبكة دريدا[٣].

لقد أدرك دعاة مذهب ما بعد الحداثة أنَّ أفكار علم الاجتماع تنأى بفكرة إمكانية التفسير العام بما في ذلك المبادئ السببية والديناميكية **لـماركس، ودوركايم، أو ليفي شتراوس**، وبالنسبة إلى الأفكار: فلا يُمكننا أن نُفسِّرها من خلال الوسط الاجتماعي؛ لأنَّه لا يُمكن تفسير أي شيء بأيِّ شيء، فمُعالجة مثل هذه الحدود والضوابط محددة بكشف النقاب عنها، فلا يُمكن التحوُّل من نظرية الفعل الارتدادي في بعض المواقف التي تحمل الأوجه السابقة من الشك الفلسفي (مثل المشككين البيروهونيين في الفترة الهلنستية والرومانية)، على الرغم من أنَّ فترة ما بعد الحداثة تختلف عن فترة التصوف البيروني، حيث إنَّ فترة التصوف اتسمت باكتساب قدر كبير من الجوانب الأخلاقية والوعظية في ارتباطها بفرع الدعوات الجذرية للمساواة بين الجنسين، وتعمل هذه الحدود والضوابط على خدمة الخصوصية الفكرية، وإعادة بناء الفئات الاجتماعية (إذا كان فقط آنياً وبشكل مؤقت) في المناهج المختلفة، وعلى المستوى النظري العام.

لقد ساعدت فترة ما بعد الحداثة على تصنيف الفئات الاجتماعية في المستقبل العام، كما فعل **دوركايم**، وساعد علم الاجتماع الماركسي الذي اشتق من وسائل الإنتاج الفكري إلى الوصول إلى حالة معرفية دائمة وثابتة.

لا يحتاج الإنسان إلى نبذ المفهوم العلمي الاجتماعي الخاص بفهم ديناميكيات المسارات التاريخية من أجل أن يرى مذهب التطور الخاص بكُلٍّ من **دوركايم، وماركس**، وهو مذهب ضيق الفكر للغاية. علماً بأنَّ الكائنات الاجتماعية ليست مثل الأشياء التي تلزمنا بعمل هذه العمليات التي ليس لديها كيان أو ملامح للسببية.

ويدور موضوع هذا الكتاب حول: دراسة علم الاجتماع الخاص

بالفلسفات، وهو ما يعني: تحول المفاهيم المجردة التي تنتجها الشبكات الفكرية من الجانب الظاهري إلى أعماق الحجج الخاصة بها، وتعرض هذه الشبكات الديناميكيات الاجتماعية المحددة على مرِّ التاريخ العالمي، وهذا موضوع لا يُشبه موضوع إنتاج الثقافة العامة مثل الإعلانات، ونجوم البوب، وصناعة السياحة، والملابس الشخصية، والشبكات الإلكترونية التي تُشكِّل موضوعات مهمة لعلم الاجتماع الخاص بثقافة ما بعد الحداثة، لكن ما يزال هناك فرق بين كُلٍّ من الشبكات الفكرية والتجارية وهذه الأسواق التجارية المشار إليها.

امتد هذا الاختلاف الكبير عبر فترات التاريخ، بينما كان المفكرون الذين جاءوا بعد فترة ما بعد الحداثة مثلهم مثل سلفهم من المفكرين، حيث كانوا يعيشون بمنطق الخطاب الأكاديمي، الذي لا يعرفه السواد الأعظم من الناس خارج شبكاتهم، ولعلَّ النقد العام والواعي لدعاة ما بعد الحداثة يميل إلى نقد ما هو غير شرعي وغير مقيد بأيِّ حدود تحليلية، ولكن هذا للتأكيد فقط.

رُبَّما يدَّعي شخصٌ أنَّ الإنسان بطبيعته سياسي، ولا توجد فروق جوهرية بين ما يفعله المفكرون والعَلاقات النوعية الاقتصادية والسياسية والعرقية في العصر التاريخي المحيط بهم، لكن المستوى الذي قد يجعل هذه الأقاويل واقعية هو كونُها غير ثابتة أو متغيرة في باكورة إنتاج الأبحاث التي تجري في شبكات العمل الفكري، فقد يكون الشخص سياسيّاً بطبيعته، لكن السياسة تستلزم ممارسة فكرية تنحصر فقط داخل الشبكة الفكرية الخاصة بها، وبالطبع لا ينطبق ذلك على سياسة القوة القهرية التي تكتسبها الدولة، ولا على سياسة الرجال والنساء داخل منازلهم، أو حتى في أثناء اللقاءات الحميمة بين الرجل والمرأة، وبالنسبة إلى الفلاسفة؛ فإنَّ عمليَّة تلاقيهم رُبَّما تكون عبر التركيز على التعامل مع مصادر فكرية معينة؛ وهي مصادر اجتماعية خاصَّة بالشبكات الفكرية، وهناك شواهد تاريخية كثيرة تُشير إلى أنَّه عندما يحاول الفلاسفة في هذا المجال الانتصار لأفكارهم بشكل فردي عن طريق أسلحتهم السياسية الظاهرية يُؤدِّي ذلك إلى أنَّهم يكسبون المعركة في النهاية، لكن على حساب سمعتهم الفكرية في المجتمعات الفكرية على المدى الطويل، وفي مثل تلك المعارك يتم تحوير مسلك فكري إلى آخر، وإن كان

مثل هذا المسلك الفكري لا يستمر طويلاً، ويأخذ في الاختفاء، إلَّا أنَّه يُمكن أن يُعاود الظهور عندما يُتاح المجال الداخلي له مرة أخرى، إنَّه دون وجود بنية داخلية للشبكات الفكرية للأجيال تتعلَّق بالحجج الخاصة بهم لن يكون ثمة تأثيرات فكرية أيّاً كانت على الفلسفة؛ إذ وجدنا أنَّ مثل هذه الأيديولوجيات في ذاتها بسيطة وبديهية.

من الشائع في بعض الأوساط: أنَّه لا تُوجد فروق بين كُلٍّ من الداخلي والخارجي، والجزئي (الميكرو) والكلي (الماكرو)، وما هو محلي والبعيد طويل الأمد، لكن ما الذي يدعم هذه الادعاءات غير الدقيقة؟ أثمة ترابط في ذلك؟ إنَّ الماكرو مبنيٌّ على تلاقي الميكرو في المواقف المحلية، والمحلي والبعيد؛ وفي بعض النواحي هناك أولوية تحليلية في الطقوس المحلية التي تُشكِّل واقعاً ملحوظاً في هذا التسلسل، وتُشكِّل الرموز التي قد تعمل على تمكين البشر من المحافظة على الاستمرارية في الانتقال من موقف داخلي إلى آخر، وهذا الشيء لا يُمكن تطبيقه على جميع المفاهيم المماثلة؛ فلا يُمكن للفرد صياغة العَلاقات بين الظرفية الدقيقة والمحلية غير المتشعبة إذا افتقر الشخص إلى المفاهيم التي تعينه على ذلك، وإذا حاول أيُّ مجال من مجالات علم الاجتماع إلغاء هذا؛ فسرعان ما سيجد نفسه بين فروق أخرى وبين مصطلحات جديدة.

يعنى مصطلح «ما بعد الحداثة» راديكالية الأفكار في علم الاجتماع في ظِلِّ الزخم الخاص بالمحيط الماركسي السابق الذي قد يصل إلى حدِّ التشدد الأيديولوجي عند بعض الحركات الفكرية المستحدثة، ولقد ارتبطت فترة ما بعد الحداثة بالدراسات الثقافية والأدبية بغرض تقليل التركيز التفسيري للنظرية الاجتماعية، ولا تجعل هذه الطبقات السياسية الفكرية من مجال البحث في علم الاجتماع الفلسفي مستحيلاً، لكنَّ الصراع بين الأجيال الذي ينشب ـ دائماً ـ في هذا لا يُعَدُّ أمراً شاذّاً، بل هو النمط التاريخي الأساسي الفكري.

وإذا كان هناك شبه بين جميع فروع علم الاجتماع فيما يتعلَّق بالأفكار، أَلَا يعني ذلك أنَّ علم الاجتماع الخاص بالفلسفات ـ الذي يُعَدُّ محور بحثي هنا ـ جزء من جميع الأشياء التي تشبهه؟ لقد اعتنق بعض أفراد هذه المفارقة

طوعاً، بل وبشكل أكثر حماسة، وهناك آخرون قد رفضوها، أمَّا بالنسبة إلى موقفي الشخصي تجاه علم الاجتماع الخاص بالفلسفات فأعتبرها بعيدة عن منطلق التشكيك أو النسبية، وذلك لما لهذا العلم من معالم تاريخية محددة، خاصَّة وأنَّ النظرية العامة للشبكات الفكرية بعيدة عن التقويض الذاتي، وفريدة وذاتية القدرة، ولقد تمَّ التدليل على ذلك بقوة في نهاية الكتاب، حيث تمَّ التعامل مع الثقل الكامل للشبكات التاريخية.

إنَّ الاعتراض على التشكيك الإبداعي أو التقويض الذاتي هو اعتراض إبستيمولوجي، فالضروب المختلفة من الاعتراض تُعَدُّ توجُّهاً أخلاقيّاً، وذلك لأنَّ أفكار علم الاجتماع ـ من خلال مبادئها العامة للسببية الاجتماعية ـ أمر مُعَادٍ للإنسانية، فالأفراد هم لُبُّ الشبكات الفكرية داخل أيِّ تفاعل اجتماعي، والأجسام البشرية عبارة عن طاقات عاطفية متراكمة، مع رموز لأفكار متبلورة تتجمع داخل العقل.

ـ لكن السؤال: هل هذا يُسيء إلينا، أو يُقلِّل من خبراتنا أو تجاربنا الحياتية ممَّا يُؤدِّي بنا إلى فرض التعميم على المجموع؟

لقد أشرت إلى هذه النقطة بشكل صارم، وذلك لتفادي تبعات ذلك.

ـ أليس هناك حلٌّ وسطٌ؟

إنَّها مسألةٌ يجب النظر إليها من منظور تحليلي، فمصطلح «وسطيَّةُ الحلِّ» أطلقه الأولون على التفسير الاجتماعي؛ ليُعبِّر جُزئيّاً عن حرية الإرادة، ألَا يقوم البشر بجهود، ممَّا يُؤدِّي إلى حدوث توتر، أم إنَّهم سيظلُّون في موقف مُعلَّق بين اتخاذ القرارات أو تجنبها؟!

كُلُّ هذه التجارب كائنةٌ بشكل واضح، وهي جزء من الظرفية الواقعية الدقيقة التي تدفع الحياة البشرية إلى الأمام، وإنَّني أنكر فكرة أنَّ البحث يجب أن يتوقَّف ها هنا، وخاصة إذا كان المرء مُفعماً بالطاقة الإراديَّة، وهي بطبيعتها متغيِّرةٌ تأتي وتذهب، لكن من أين تأتي؟! وكيف لك أن تريد كي تريد؟!

إنَّ سلسلة من عملية التراجع تنتهي إلى منعطفات قليلة للغاية، ويُمكن إسقاط ذلك أيضاً على التفكير، هل أفكار الشخص ملكه؟ بالطبع نعم، إذن لماذا تأتي هذه الأفكار إلى ذهن شخص معين في لحظة معينة، أو كيف تجري على لسان شخص، أو تجري بقلم شخص في وقت معين؟

هذه الأسئلة ليست لها إجابة عند الإنسان الذي لديه نظرية التفكير الاجتماعي المصغر (الميكرو)، إنَّ شرح التفكير لا ينفي وجوده، فأيُّ شيء أكثر من شرح أو تناول ثقافة معينة لا يعني إنكار وجود تلك الثقافة، فالثقافة على المستوى الكُلِّيِّ هي الوسيلة التي نتحرك من خلالها؛ مثل الفكر والمشاعر، فَهُمَا وسيلتان مصغرتان داخلنا لكنَّنا لا ندركهما، وهذا المعنى ليس هو نقطة النهاية، فالأمر يحتاج إلى تحليل أكثر.

إنَّ معرفة كيفيَّة تدفُّق مشاعرنا وأفكارنا داخل الشبكات الاجتماعية لا ينفي خروجنا عن الصفة البشرية، حيث إنَّه بإمكان أيِّ شخص أن يدرك كُلَّ هذه المستويات في وقت واحدٍ، فأنت وأنا كُلُّنا هذا الشخص ـ على مستوى انعزالي ـ مع احتفاظ كُلِّ واحد بكامل تفرُّده وخصوصيته، التي تتشكَّل عن طريق تدفُّق العواطف والأفكار داخلنا ومن خلالنا في حالة حدوث التوتر بين الخاص والمحلي المحاط بالكثير من الروابط التي تُحدِّد خصوصيتنا، وهذا الأمر في النهاية يُمثِّل الحالة البشرية.

فمتابعة العَلاقات السببيَّة في كُلِّ مكان دون أيِّ استثناءات لا يعني أنَّ التاريخ هو عبارة عن سلسلة جامدة من الفكر الإنساني، أمَّا بالنسبة إلى البنية الفكرية الاجتماعية للعمل ـ وهي موضوع هذا الكتاب ـ؛ فهي عبارة عن صراع دائم بين مجموعات من الأشخاص تُحرِّكهم الطاقة العاطفية، ورأس المال الثقافي بهدف ملء عدد قليل من مراكز الاهتمام، وهذه هي النقاط المحورية التي تُشكِّل الأُسس العالمية للملكية الفكرية، وإعادة ترتيبها بشكل دوري لوجود كميات محدودة من بؤر الاهتمام المشتركة.

إنَّ الهُويَّات التي تستدعي الشخصيات العقلانية والمفكرين العظماء هي هُويَّات غير ثابتة؛ لأنَّ البنية الاجتماعية هي بنية عائمة، حيث إنَّنا لا نستطيع أن نصف من خلالها الأفراد أو نتعامل من خلالها مع الوكلاء وكأنَّ كُلَّ واحد له نقطة أو رصيد ثابت من قوة الإرادة، ويُمكن لهذه الفردية أن تتسع بأسلوب تراجعي بدءاً من الشخصيات المعروفة من نقاط النهاية وتصنيفهم إلى الوراء، كما لو كانت نقطة النهاية التي تسببت في نشأة الحياة المهنية، ومهمتي الاجتماعية هي عكس ذلك تماماً، **وهي أن نربط بين التاريخ الفكري وشبكة الروابط والطاقات التي شُكِّلت في وقت ما.**

تعرض الفصول الثلاثة الأولى: «النظرية العامة»، **حيث يستعرض الفصل الأول**: «نظرية سلاسل طقوس التفاعل»، التي تُعَدُّ الجوهر الجزئي للحجة الخاصة بالتنبؤ الاجتماعي الفكري، **ويستعرض الفصل الثاني**: «هيكل الشبكة الفكرية»، الذي يُحدِّد محلَّ الإبداع، ويقارن بين أدلة الشبكات الفكرية لدى كُلٍّ من الفلاسفة الصينيين واليونانيين على مدى عدة أجيال، **وتستعرض الفصول اللَّاحقة**: «نظرية التسلسل لشرائح من هذه الشبكات الاجتماعية» على المدى البعيد لدى مُفكِّرين من اليابان، والهند، والعصور الوسطى الإسلامية، ومن التراث اليهودي والمسيحي، وكذلك غرب أوروبا في الثلاثينيات، وكُلُّ فصل يُلقي الضوء على مواضيع تحليلية معينة. لا يلزم قراءة الفصول في أي تسلسل معين، على الرغم من أن الفصل الثالث يركزّ على اليونان القديمة، ويعرض بعض المبادئ الأساسية التي تُعَدُّ مُوجزاً لنموذج تحليلي وَجد طريقه في استنتاجات الجزء الأول «مقومات الحياة الفكرية». **ويستعرض الفصل الخامس عشر**: «استنتاجات التحليل الكلي في وصف مقتضب المسارات طويلة المدى» من خلال مناقشات تسلسل الأفكار خلال فترات طويلة، ورُبَّما سيجد القارئ خارطة طريق إرشادية من خلال قراءته لهذا الكتاب. أمَّا **الخاتمة**: فهي ترمي إلى رسم التوجُّه المعرفي للاستنتاجات من خلال حجج دامغة.



المدخل النظري

الفصل الأول

تحالفات في العقلِ

المفكرون هم الذين يُنتجون الأفكار اللاسياقية، والمقصود بالأفكار الخالصة: الأفكارُ التي تكون صحيحةً ومهمةً في حدِّ ذاتها بغضّ النظر عن أي سياق وُجدت فيه، وبغضّ النظر عن ارتباطها بمحيط معين، أو بسبب قيام شخص ما بتطبيقها بطريقة معينة، فعلى سبيل المثال: تُعتبر المعادلة الرياضية صحيحةً بذاتها، بغضِّ النظر عن كونها مفيدةً أو غير مفيدة، وبغض النظر عن الذين يؤمنون بصحتها؛ وكالمعادلات الرياضية يُمكن أيضاً أن تكون الأعمال الأدبية والتاريخية ـ من منطلق تصوُّرها إلى حدٍّ ما ـ ضرباً من الفنِّ أو المعرفة المجردة، أيْ: يُمكن اعتبارها جزءاً من عالم أكثر سُموّاً وأكثر عُمقاً، وأيضاً أقل ارتباطاً وتقيُّداً بواقع الأفعال البشرية إذا ما قُورنت بغيرها من الأنواع الأخرى من الأفكار والأشياء العادية.

أما الفلسفة: فتتمتع بخصوصية القدرة على تغيير مُنطلقاتها من فترة لأخرى، على أنَّ هذا التغيير ـ دائماً ـ لا يتخلّى عن السعي نحو الوصول إلى منظور أكثر عُمومية وشُمولية وأهمية، ويبقى الحال كذلك طالما أن مضمون الفلسفة هو التأكيد على أنَّ كُلَّ شيءٍ مُؤقَّتٌ وعابر، وأنَّ كُلَّ شيء مُرتبطٌ بسياقه التاريخي، وأن لا قيمة للأشياء إلَّا في بيئتها المحلية، ومن هذا النقطة ينطلق النسبويون معتبرين أن هذا الفكرة تؤكّد موقفهم؛ لذا يُعَدُّ هذا مُعضلةً كبيرةً تتعلَّق بتراث المنهج الشكي؛ مُعضلة تمَّت مناقشتها باستفاضة في الفلسفة الهلنستية.

في محاولة لتجنب التأكيد أو الجزم يعتمدُ الشُّكاك ضمنيّاً على مذهب ذاتي التميز ويتوقفون أمام مستويات التأكيد المتباينة القوة، وهذا يُوضِّح وجهة النظر الاجتماعية بشكلٍ يُثير الإعجاب، فمجال الفكر وحده هو الذي يتجرَّد ويسمُو فوق الاهتمامات العادية ومن هذا التجرّد عن العادي تكتسب الأفكار قيمتها.

يرى أصحاب الأفكار ومستخدموها أنَّها تنتمي إلى عالم أكثر سُمُوّاً، فهي جزء ممَّا يطلق عليه دوركايم «الحياة الجادة»، بل ويُمكن اعتبارها من الأمور المقدسة بكُلِّ ما تحمل كلمة «مقدسة» من تداعٍ للمعاني، حيث إنَّها تنتمي لنفس العالم المقدس، وتسعى نحو الحقيقة المطلَقة، تماماً كما تفعل الأديان.

تعتبر «الحقيقة» الشيء المقدس الحاكم في المجتمعات الفكرية، كما هو الحال مع «الفن» في المجتمعات الأدبية والفنية، فالحقيقةُ والفنُّ هما أسمى المجالات المعرفية والأخلاقية، وهما يُمثِّلان أسمى القيم، وكُلُّ شيء آخر يتم قياسه والحكم عليه من خلالهما، وكما قال **بلور** (١٩٧٦م) عن الرياضيات: نجد أنَّ «الحقيقة الفكرية» تتمتع بكُلِّ الصفات التي وصف بها **دوركايم** الأمورَ الدينية، فهي تتجاوز الأشخاص، وتتسم بالموضوعية، كما أنَّها مُقيِّدة ويجب أن تُحترم.

ـ السؤال الذي يطرح نفسَه في هذا الموضع: ما الذي يمنح الأفكار والنصوص هذه القداسة؟

من الممكن هنا أن نُشير إلى نظرية اجتماعية ذات نطاق واسع للغاية، تُوضِّح لنا الشروط والظروف التي يتم فيها إنتاج الرموز، وتُصبح ملزمةً أخلاقيّاً ومعرفيّاً، نقصد بتلك النظرية: «نظرية طقوس التفاعل»، التي تربط بين: الرموز، والعضوية في المجتمع، ومن ثَمَّ تربط الإثنين بمشاعر التضامن، وبنية المجموعات الاجتماعية، هذه النظرية ـ كما سأحاول أن أوضح ـ تدرس أمرين هما: «تنوعات التضامن والاعتقاد الإيماني»، وهي تنوعات موجودة في البنيات الاجتماعية المختلفة، وتدرس الطاقة المُتمثِّلة في ديناميكيَّة حياة الأفراد أيضاً، وهي طاقة شعورية يُعتبر «الإبداع» أحد أشكالها.

المشكلة الأولى التي تجابه هذه النظرية تكمن في كيفية توضيح سبب تمتع المنتجات الفكرية، أو الأفكار بنوع خاصٍّ جدّاً من القدسية تختلف عن الأمور العادية الأخرى، التي تتخلَّل الحياة اليومية مثل العلاقات الشخصية، وعلاقات الملكية، وبنية السُّلطة أو شكلها.

كما أنني سأوضّح لماذا تختلف موضوعات المقدّس في المجال الفكري تحت قيمة «الحقيقة» عن قدسيّة الطقس الديني في مجاله المعنوي الخاص بكل معتقد. بعد هذا سأبحث في كيفية إنتاج تعميم المثقفين للرموز داخل المجتمعات الطبقيّة الخاصة بهم.

سنبدأ الحديث عن الموقع الذي تحدث فيه كُلُّ الأحداث، ونقصد بذلك: «الموقف المحلي»، أو المتعيّن، فكل الأحداث تجري فيما يُمكن أن نسميه: «هنا»، و«الآن»، أيْ: في توقيت ومكان معينين، وبالتالي هي محسوسة ومتعيّنة. إنَّ وجهة نظر علم الاجتماع الجزئي ـ الذي يُعنى بتحليل تراكيب وديناميكية المواقف ـ يُمكن لنا توضيحها في هذا الإطار ببساطة شديدة إنَّها تقوم بالتركيز على العامل الفردي في كُلِّ المواقف، بيد أنَّنا لا بُدَّ أن نقول: إنَّ الموقف هو مجرد تفاعل لأجساد بشرية واعية لمدة ساعات، أو دقائق، أو حتى ثوانٍ قليلة، والفاعل هنا يُعتبر أقل من الموقف بأكمله، وأكبر منه في الوقت نفسه، بوصفه وحدةً في الزمن الذي يمتدُّ عبر الموقف بأكمله.

يُعتبر العاملُ المُستقِلُّ أو المُنفصِلُ الذي يتسبَّب في حدوث الأشياء بمثابة بنية مصطنعة أو مختلقة، مثله مثل الملاحظ غير الاجتماعي المُستقِلِّ أو المنفصل أيضاً، الذي يُمثِّل وجهة النظر المثالية لنظرية المعرفة الكلاسيكية. يُعتبر الفرد أو الذات أكثر كُلِّيَّةً، أو قُلْ: أكثر من الموقف، وإذا أردنا التحدث بشكل أكثر تحديداً سنجد أن الفرد ذو موقع متوسط أو ليس أكبر أو أقل، فهو من وجهة نظر تحليلية يُعتبر ثانويّاً أو تابعاً؛ لأنَّ الذات تتكون وتنشأ عن طريق ديناميكية المواقف الاجتماعية، وعلى هذا؛ فإنَّ البيئة المحلية، أو الموقف المحلي هو نقطة بداية التحليل، وليس نقطة النهاية، فالموقف الصغير المبسط ليس هو الفرد بعينه، ولكنَّه يتغلغل في الفرد، وتمتدُّ نتائجه نحو الخارج عبر الشبكات الاجتماعية إلى أكبر حدٍّ يُمكن تخيُّله، وتاريخ البشرية بأكمله عبارة عن تلك المواقف المحلية، التي ينخرط فيها الجميع، وليس هناك ثمة شخص لم يمرَّ بهذه المواقف، حيث إنَّ مصادر معرفتنا عن العالم وكُلَّ ما نجمعه من معلومات تأتي من هذه المواقف، كما أنَّ جميع مشكلات الفلسفة ـ الخاصة بحقيقة هذا العالم وبالبديهيات والمُسلَّمات، أو تلك الخاصة بالعقول الأخرى وكذلك الخاصة بالمعاني ـ تبدأ من المواقف المتعيِّنة.

وفي معالجتي هذه لن أبحث تلك المشكلات الابستيمولوجية إلَّا

لأوضح موقفي في مقابل من يرفض أي شيء وراء تلك المواقف المتعيّنة، وهي حالة ناشئة من النظر إلى الأمور من زاوية شكوكية ـ نسبية، ولذا كان لزاماً عليَّ في هذا الإطار أن أوضح الحالة التي فيها ينظر الإنسان لـما يحدث في تلك المواقف المتعيّنة من خلال نظرة مثالية تقوم على اتباع قواعد عامة، واستخدام قواعد الاستدلال كأداة لتكوين رؤيته عن العالـم، وبهذا نصل إلى نوع من المثالية.

تمَّ التأكيد في علم الاجتماع على أهمية المحلي وأسبقيته عن طريق مذهب «التفاعلية الرمزية»، وتمَّ التأكيد بشكل راديكالي على ذلك بواسطة علم «الإيثنوميثودولوجيا ethnomethodology»، حيث تمَّ إدخال هذا التأكيد باعتباره أسلوب بحث وأيضاً نظرية معرفية صريحة، وتمَّ ترقية هذا التأكيد بواسطة علماء اجتماع العلوم الذين يقومون بدراسة المنتجات المحلية الخاصة بالمعارف العلمية في مواقع اختباراتهم، ونعود ونقول: إنَّ إنكار وجود أيِّ شيء آخر غير الموقف المحلي قد يكون صحيحاً في أحد وجوهه، ولكنّه مُضلل من وجه آخر، فمن الصحيح أنَّه لا وجود لأيِّ شيء ما لم يكن محليّاً تماماً، فلو لم يكن الشيء محليّاً، فأين يُمكن أن يُوجد إذن؟! ولكن لا يُمكن أن يوجد موقف محلي بمفرده، فالمواقف تحيط ببعضها البعض، سواءٌ في الزمان أو المكان، والمستوى الكلي (الماكرو) للمجتمع لا يجب تصوُّره كطبقة عمودية فوق الأجزاء الجزئية (الميكرو)، كما لو أنَّه يُوجد في موضع مختلف، ولكن يجب تصوُّره كمُوضِّح ومُبيِّن لدوائر وتشابكات المواقف الجزئية، ويتم تضمين المواقف الجزئية (الميكرو) في أنماط أو أشكال كليّة (ماكرو)، وتلك هي الطرق التي تترابط بها المواقف مع بعضها البعض، فالسببية تتجه من الداخل إلى الخارج، وأيضاً من الخارج إلى الداخل، فما يحدث (الآن وهنا) يعتمد على ما قد حدث (هناك وحينئذٍ)، بمعنى أنَّ الأحداث ترتبط ببعضها، كما يمكننا فهم الأنماط الكلية (الماكرو) دون تجسيدها، كما لو كانت أشياء قائمة بذاتها، ومعتمدة على ذاتها، وهذا عن طريق فهمها باعتبارها ديناميكيات للشبكات الاجتماعية، وباعتبارها رابطاً لسلاسل الاصطدامات أو اللقاءات المحلية التي يمكنني أن أطلق عليها «سلاسل طقوس التفاعل».

يواجه علم اجتماع الأفكار ـ والذي أصبح مجالَ بحث يركز بشكل

أساسي على علم اجتماع المعرفة العلمية ـ قيوداً شديدة في فهم المعرفة على أنَّها بناء محلي صِرف، فالأفكار المهمة أو العظيمة ـ التي تُعَدُّ الموضوعات الرئيسة في التاريخ الفكري ـ هي تلك التي تنتقل أو تُحمل إلى ما وراء المحلية، ويجب أن نقول في هذا الصدد: إنَّ فحص البيئات المحلية لإنتاج المعرفة يغفل ما يجيده فرع آخر من فروع علم اجتماع العلوم، ونقصد بذلك فحص وبحث كل من جماعات المفكرين وسلاسل اتصالات الشبكات الاجتماعية وكذلك المنافسات بين أعضاء المجتمع الحجاجي.

تتقابل وتتواجه الجماعات والسلاسل نحو الداخل ونحو الخارج على حدٍّ سواء، **نحو الداخل**: من خلال ما نقصده بالمجموعة الفكرية، التي تعني اجتماع أعضائها وجهاً لوجه؛ اجتماعاً يكفي لحدوث تبادل مكثف لطقوس التفاعل، وصياغة رموز للأفكار وللهُويَّات وللطاقات الشعورية التي تدوم، بل ـ وأحياناً ـ تسيطر على الآخرين، **ونحو الخارج**: لأن السلاسل تمثّل طريقاً من الإحالة المتواصلة إلى الروابط طويلة الأمد العابرة للمواقف.

السؤال الآن: كيف تتم تلك الروابط؟

تُعتبر تأثيرات المواقف ـ سواءٌ أكانت نحو الداخل أو نحو الخارج ـ أجزاءً من عملية واحدة، فالمواقف شديدة التركيز تخترق الفرد وتُكوِّن الرموز والمشاعر، وكلاهما (المشاعر والرموز) يُشكلان الأداة والطاقة اللازمة للفكرة المفردة، ورأس المال اللازم لتنشأ عنها مواقف أخرى في سلسلة متواصلة ومستمرة أيضاً.

يرجع الفضل إلى غوفمان (Goffman) في صياغة مصطلح «طقوس التفاعل»، وذلك في سنة: (١٩٦٧م)، وقد قصد به أن يوجه الاهتمام نحو حقيقة مفادها: إنَّ الطقوس الدينية الرسمية التي قام بتحليلها **دوركايم** (١٩١٢ ـ ١٩٦١) هي من نفس نوع الأحداث التي توجد بشكل طبيعي في الحياة اليومية للإنسان، فالطقوس الدينية هي الأمثلة الأولية للتفاعلات التي تربط بين الأفراد في مجتمع أخلاقي، وهي التي تُكوِّن الرموز التي تعمل كعدسات ينظر من خلالها الأفراد إلى عالمهم، وتعمل أيضاً كشيفرات يستخدمها الأفراد في التواصل مع بعضهم البعض.

هناك ثروة كبيرة من الأبحاث الخاصَّة بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)

تُوضِّح أهمية الطقوس في المجتمعات القبلية، وأيضاً تُوضِّح قوة التقسيمات الفئوية الملازمة لها في التحكم فيما يعتبره الناس مسلمات وبديهيات، وفيما لا يُمكنهم حتى التفكير فيه. أمَّا في المجتمعات المعقَّدة ـ مثل مجتمعاتنا ـ فإنَّ هذه التقسيمات الفئوية تتخذ تنوعات وأشكالاً أكبر لتتناسب مع العَلاقات بين المجموعات في نظام اجتماعي تراتبي (دوجلاس Douglas) (١٩٧٣)، ويرى (بيرنشتاين Bernstein) (١٩٧١/ ١٩٧٥) أنَّ هذه الطقوس جزء لا يتجزأ من لغة الطبقات الاجتماعية، ولقد قام **غوفمان** (١٩٥٩/ ١٩٧١) في إثنوغرافيته الوصفية بدراسة أكثر وضوحاً لآليات **دوركايم** الخاصَّة بحدوث التضامن الاجتماعي، واعتبر **غوفمان** أنَّ كل لقاء أو تواصل عابر هو نظام اجتماعي مصغر أو واقع مشترك تتمُّ صياغته بواسطة طقوس التضامن التي تميِّز بدايته ونهايته من خلال إشارات، أو إيماءات رسمية خاصَّة بالتحيات والاستقبال والرحيل، أو المغادرة أيضاً، وكذلك تعبيرات الاحترام البسيطة التي تمنح الأفراد في المناسبات صِبغةً مثالية.

. دعونا الآن نوسِّع هذا المنظور قليلاً، حيث يمكننا القول: إنَّ طقوس اللقاءات الاجتماعية هي شيء متنوع ومتغير، فكل شيء يحدث يمكن أن نضعه في سلسلة متواصلة، **بدايةً** من حدوث تضامن اجتماعي مكثف له رمزية مقدسة، **مروراً** بطقوس اللقاءات العابرة واليومية البسيطة التي تحدث في الحياة اليومية، **وانتهاءً** باللقاءات التي لا يحدث فيها أي صور من التضامن الاجتماعي، والتي ليس لها معنى على الإطلاق. إنَّ فهم مصدر التباين والتغير يمدنا بمفاتيح لإنشاء بنية لتلك المقابلات أو اللقاءات المحلية، فالتفاعلات المتنوعة في السلسلة المتصلة التي ذكرناها تحدد لنا مدى قوة إنتاج المشاعر والرموز الاجتماعية، التي تستمر في المواقف التي قد تحدث لاحقاً. هذه النظرية العامة لطقوس التفاعل (interaction ritual) تعتبر في الوقت ذاته مفتاحاً أو مدخلاً لعلم الاجتماع الخاص بتفكير الأفراد ومشاعرهم، وأيضاً يمكن اعتبارها مدخلاً للروابط المتنوعة الموجودة بين موقف اجتماعي وآخر، **وفيما يلي المكونات الخاصة بأي حالة من حالات طقوس التفاعل:**

(١) اجتماع جسدي بين مجموعة من الناس تتكوَّن من شخصين على الأقل.

(٢) ينصبُّ تركيز هذه المجموعة على حدث أو موضوع واحد، يدرك كلُّ فرد فيها أنَّ الآخر يركز على نفس الحدث أو الموضوع.

(٣) جميعهم يتشاركون المزاج أو الحالة الشعورية ذاتها.

يبدو للوهلة الأولى أنَّ هذا يغفل لب التعريف المعتاد لكلمة «طقوس»، وهي الأفعال النمطيَّة مثل ترديد بعض الصيغ اللفظية كالغناء والقيام بإشارات، أو إيماءات محددة، أو ارتداء أزياء تقليدية. تلك هي الجوانب السطحية من الطقوس الرسمية، التي يكون لها تأثير اجتماعي فقط بسبب تأكيدها على التركيز المتبادل للانتباه أو الاهتمام، هذا التركيز نفسه يمكن أن يحدث ضمنياً فيما يُدعى: «الطقوس الطبيعية»، وتنتج التأثيرات الاجتماعية من تلك المكونات بالقدر الذي يتم فيه الحفاظ على تواجدها.

(٤) نتيجة كلٍّ من التركيز المتبادل بشكل تراكمي لكلٍّ من الانتباه والحالة الشعورية المشتركة والحركات الجسدية والحديث، وأيضاً الترددات الصوتية الصغيرة التي يحدث تناغم فيما بينهم في إيقاع مشترك، وعندما يصبح هذا التناغم البسيط مكثفاً يتحد المشاركون بشكل مؤقت في واقع مشترك، وهنالك يشعرون بوجود حاجز ما أو غشاء ما بين الموقف الذي يعيشونه وبين كلٍّ من هو خارجي عنه.

(٥) نتيجة لذلك يشعر المشاركون أنَّهم أعضاء في مجموعة، وأنَّ لديهم التزامات أخلاقية تجاه بعضهم البعض، وتصبح العَلاقة بينهم رمزاً للشيء الذي كان تركيزهم مُنصبّاً عليه في أثناء طقوس تفاعلهم، وفي أوقات لاحقة عندما يستخدم هؤلاء الأشخاص تلك الرموز في الحديث أو في التفكير يتذكرون بشكل ضمني عضويتهم أو انتماءهم لتلك المجموعة. تكتسب تلك الرموز معناها الاجتماعي من خلال طقوس التفاعل، ولكن إذا لم يتكرر حدوث تلك اللقاءات خلال فترة زمنية؛ ينتج عن ذلك تذبذب في الأهميّة اليوميّة للرموز[١].

تعمل الرموز على تذكير المشاركين في المواقف الاجتماعية بإعادة الاجتماع مرة أخرى أيّاً كان نوعه، فقد يكون خدمة في كنيسة، أو مراسم قبلية أخرى، أو حفل عيد ميلاد آخر، أو محادثة أخرى مع صديق، أو حتى مؤتمر علمي آخر؛ ويعتمد بقاء الرموز القديمة وخلق رموز جديدة على

المدى الذي يجتمع فيه الأفراد مع مرور الزمن، كما أنَّ الرموز التي تحمل مشاعر العضوية في المجموعة وتعبر عنها بشكل كافٍ تدفع الفرد إلى القيام بتصرفات معينة حتى في حالة غياب المجموعة، وتتحول الرموز ذات الدلالات الجيدة أيضاً إلى شعارات يجب الدفاع عنها ضد الغرباء، وضد من يحاولون تدنيسها، فهي تعتبر بمثابة حدود تشير إلى ما هو صحيح وملائم، كما تعتبر معالم واضحة على أولوية الجماعة.

(٦) يُفعَم الأفراد المشاركون في طقوس التفاعل بطاقة شعورية تتناسب مع شدة أو كثافة التفاعل، ولقد أطلق **دوركايم** على تلك الطاقة «الطاقة الأخلاقية أو المعنوية»، وهي التي تُعبِّر عن تدفق الحماس الذي يسمح للأفراد المشاركين في خضم ممارسة الطقوس أن يقوموا بأعمال بطولية، أو أن يقوموا بالتضحية بأنفسهم أيضاً. هنا يجب أن أؤكد على نتيجةٍ أخرى من نتائج الطاقة الشعورية المتولدة عن كون الفرد عضواً في مجموعة، نتيجةٌ تتمثَّل في عملية شحذ هِمم الأفراد، كما لو أنَّهم بطارية كهربية تم شحنها؛ طاقة تمنحهم درجات مختلفة من الحماسة ـ عندما يكونون بعيدين عن الجماعة ـ تجاه أهداف رمزية ناتجة عن ممارستهم للطقوس.

إنَّ جزءاً كبيراً ممَّا نطلق عليه: «شخصية الفرد» ما هو إلَّا عبارة عن الحدِّ الذي يصل إليه الأفراد بالطاقة الشعورية الناتجة عن طقوس التفاعل، فعندما تصل الطاقة الشعورية إلى أعلى درجاتها: ينتج عنها شخصيات ذوات كاريزما قوية، وعندما تقلُّ الدرجة قليلاً ينتج عنها قادة أقوياء ونجوم المجتمع، وعندما تكون شحنة الطاقة الشعورية متواضعة ينتج عنها أفراد سلبيون، أمَّا الأشخاص الذين تكون مشاركتهم في طقوس التفاعل ضعيفة وغير ناجحة؛ فإنَّ شخصياتهم تصبح كئيبة وانسحابية. إذن: فالطاقة الشعورية تنتقل من المواقف التي يشارك فيها الأفراد في طقوس التفاعل إلى المواقف الفردية التي يكون فيها الأفراد بعيدين عن المجموعة، **وعليه يمكننا القول**: إنَّ اللقاءات لها آثار وعواقب شعورية، وبهذه الطريقة يستطيع الأفراد أن يواصلوا حياتهم الخاصة ومساراتهم الفردية، إلَّا أنَّه مع ذلك فتصرفاتهم الخاصة تتشكل من خلال حلقات التفاعل الاجتماعي، **ويجدر بنا القول**: إنَّ تلك الطاقة الشعورية ستخبو بعد فترة من الزمن، ومن أجل تجديدها يُعاود الأفراد ممارسة الطقوس مرة أخرى لإعادة شحن نفوسهم بها.

تعتبر الحياة الاجتماعية بأسرها بيئة من الأجسام البشرية تتقارب وتتباعد عبر مشاهد ومواقف الحياة، وعندما يلتقي الأفراد تتميَّز لقاءاتهم بقدرتها على توليد طقوس التفاعل بدرجات متفاوتة، ومبدئيّاً يُمكننا أن نتكهَّن بما سيحدث، حيث يُمكننا أن نتنبَّأ بمقدار التضامن الذي ينشأ عن المواقف المختلفة[٢]، وأيضاً بنوع الرموز التي سيتم إنتاجها، كذلك يمكننا معرفة مدى ارتباط أفراد معينين بتلك الرموز، فتلك اللقاءات تُنتِج تدفقاً مستمراً من الدوافع الاجتماعية، حيث يخرج الناس من كلٍّ موقف بمخزون من الرموز المشحونة ـ التي يمكن أن نسميها: «رأس المال الثقافي» هذا بالإضافة إلى الطاقات الشعورية التي تحدَّثنا عنها من قبل. ينجذب الأفراد إلى المواقف التي يمكنهم من خلالها أن يحققوا أفضل استفادة من رأس مالهم الثقافي الذي اكتسبوه من قبل من مصادرهم الرمزية من أجل تكثيف أفعالهم المنطقية، وبالتالي يتمكَّنون من إنتاج المزيد من التضامن، فحياة الأفراد هي عبارة عن سلاسل من طقوس التفاعل، وتشكل الروابط بين تلك السلاسل ما يمكن تسميته: «بنية اجتماعية» بجميع أشكالها التي لا تُحصى، وسنلقي نظرة على الأنواع المختلفة لسلاسل طقوس التفاعل التي تشكل عالم المفكرين فيما يلي.

الطقوسُ التفاعليَّةُ الخاصَّةُ بالمفكرين

هناك أشياء مشتركة بين جماعات المفكرين وبين جميع الجماعات الاجتماعية الأخرى، فكلُّ جماعة محلية مرتبطة برموزها، ولكن مع وجود تباين في طبيعة هذه الرموز، وتباينٍ في الوعي الذاتي للأفراد المرتبطين بتلك الرموز أيضاً، **ففي المجتمعات المنعزلة** ـ حيث تلتقي نفس المجموعة من الأشخاص معاً بشكل متكرر ـ يكون هناك ميول لتجسيد الرموز كما لو أنَّها أشياء مادية محسوسة، أمَّا **في القبائل المعتمدة على ذاتها أو المجتمعات ذات الديانات المنعزلة بشكل متعمد** يتم تصوير الارتباط الشعوري بالرموز على أنَّه قوى دينية أو سحرية، أمَّا **على الطرف الآخر من السلسلة** تحدث اللقاءات عند نقاط الالتقاء المتغيرة للشبكات الواسعة، حيث نجد أنَّ مجموعة من الشخصيات التي تتغير باستمرار تتناقش أو تتعامل مع العَلاقات العابرة المؤقتة بخليط من رأس المال الثقافي المخزون لديها، تلك الأنماط

من التفاعل ينتج عنها رموز مجردة يتعامل معها الأفراد المشاركون بشكل منفصل، وبوعي يعكس نسبيتهم الاجتماعية، أمَّا **المفكرون** فيمكن اعتبارهم خليطاً غريباً من المحلية والانعزالية والعالمية، كما أشار إلى ذلك **دوركايم** من تضامن الآلي والعضوي.

تتشكَّل الموضوعات والأشياء الفكرية المقدسة في المجتمعات التي توسّعت وامتدّت على نطاق كبير، واتجهت في الوقت نفسه نحو الداخل، لتخلق حالة من التفاعل والتبادل مع أفراد المجتمع نفسِه، بدلاً من الذين هم خارجه. هذه المجتمعات تدَّعي لنفسِها أنَّها الوحيدة التي لها حق تقرير مشروعية الأفكار المتداولة من عدمها، فالمجتمعات المحلية المحدودة مثل: «القبيلة، أو دائرة الأصدقاء الصغيرة» يكون اهتمامها الرئيسي مُنصبّاً على تضامنها وترسيخ هُويَّتها الخاصة، أي: إنَّ هذه المجتمعات لا تتبنَّى صورة متعالية وسامية لرموزها كتلك التي يتبناها المفكرون لـ«الحقيقة»، فالمفكرون لديهم قدرة أعلى على التحليل الذاتي، ولديهم وعي أكبر بهُوية جماعتهم من غيرهم من الجماعات العادية الأخرى، فنظرتهم إلى أنفسهم تنبع من وجهة نظر مجردة للأفكار التاريخية والفلسفية، وحتى الاجتماعية والنفسية، والفنانون أيضاً اكتسبوا تاريخياً نظرة متغطرسة متعالية لفنونهم مشابهة لتلك النظرة.

ـ فالسؤال الذي يتم طرحه الآن: ماذا عن التفاعلات الاجتماعية الخاصة بالمفكرين والتي تخلق تلك الرموز المجردة عن أي سياق التي تنضوي تحت لواء كلمة «الحقيقة»؟

يمكن أن نقول: إنَّ طقوس التفاعل الخاصة بالمفكرين هي تلك المناسبات التي يجتمعون فيها من أجل الحديث الجاد، وليس من أجل مجرد الانخراط في المجتمع، أو من أجل أن يصبحوا أشخاصاً في حالة ارتباط بالحياة العملية، ويميز المفكرون أنفسهم من شبكات الحياة الاجتماعية الأخرى في طريقة تواصلهم بعضهم البعض، فأنشطتهم الملموسة التي ينشأ منها الشيء المقدس المسمى بـ«الحقيقة» هي المحاضرات والمناقشات، وحلقات الجدال، وأحياناً عرض واستقصاء الأدلة والبراهين.

فالأنشطة المميزة للمفكرين هي القراءة والكتابة، فالشخص رفيع الثقافة

هو ذلك الذي لا يرفع عينه عن مطالعة الكتب، وهو الشخص الذي يكتب أشياء رُبَّما لا يكون هناك شخص قد قرأ مثلها، وكتابات المفكرين ليست كالخطابات الشخصية التي يتم إرسالها لشخص ما ليقوم بقراءتها والرد عليها، فهناك فرق بين الخواص والعوام في تعاملهم مع الكتاب، وفي هذا الصدد من الممكن أن نذكر وجهة نظر العامة عمَّا ينتجه الخواص من خلال ما ذكره الدوق «غلوسيستر» (Gloucester) للمؤرخ «جيبون» عندما أهداه نسخة من كتابه «**تراجع وسقوط الإمبراطورية الرومانية**»، حيث قال الدوق واصفاً الكتاب بأنَّه: «**كتابٌ آخر من كُتُبك مربع لعِينٌ وسميكٌ، كله خربشات، خربشات، خربشات متعجِّلة يا سيد غيبون**».

ويتسم هذا الأمر بالصحة، فالمفكرون دائماً يميلون بشكل خاص للكلمات المكتوبة خاصة في عالمنا الحديث، فهم يختبرون إبداعهم بمفردهم وعلى الورق، رغم أنَّهم قد يضطرون ـ أحياناً ـ لطرح أفكارهم بشكل شفاهي، فحتى لو كانت إرهاصات لحظات الإبداع تأتي على شكل عقلي أو على شكل أصوات، نجد أنَّ المفكرين رغم ذلك يشعرون بضرورة تدوين إبداعاتهم على الورق، بل والأكثر من ذلك يرغبون في جعلها مطبوعة وليست بخط اليد فقط، سواءٌ قرأها الناس أو لم يقرأها أحد[٣]، إلَّا أنَّ هناك مردوداً رمزياً قوياً لنشر أعمال المفكر، فالنشر ينقل أفكاره من عالم الخصوصية إلى عالم العموم، إنَّ المفكرين يشعرون بأنَّ الفكرة لن تدخل إلى عالمهم الحقيقي حتى يتم نشرها في الكتب والمراجع والدوريات التي تشكل منتجات المجتمع الفكري.

ومع ذلك ـ وعلى الرغم من أن المحاضرات والمناقشات والمؤتمرات وغيرها من الفعاليات الحقيقية قد تبدو زائدة عن الحاجة وغير ضرورية في وسط هذا العالم من النصوص المكتوبة ـ فإنَّ تلك الأنشطة التي تتضمن لقاءات مباشرة هي التي تدوم وتستمر عبر تاريخ الحياة الفكرية. **ويمكننا بالطبع القول**: إنَّ الكتابة والتدوين كانا أقلَّ أهمية في العصور الفكرية الأولى؛ لأن أدوات الطباعة كانت غالية للغاية، كما أنَّ عملية الطبع والنشر شاقة للغاية.

ـ أيُمكن أن نظنَّ أنَّ المفكرين قد أصبحوا ينجزون أنشطتهم بشكل

أكبر ـ وذلك بعد ثورة الطباعة (تقريباً في سنة: (١٠٠٠م) في سلالة «سونغ» الحاكمة في الصين، وتقريباً في سنة: (١٤٥٠م) في أوروبا ـ دون أن تحدث أية لقاءات بينهم؟

ـ الإجابة بالطبع النفي!

فكما سنرى بالتفصيل في الفصول التالية من هذا الكتاب: إنَّ الشكل الرئيسي للمجتمعات الفكرية ظلَّ كما هو إلى حدٍّ كبير لمدة تزيد على ألفي عام، وقد ظلَّ كبار المفكرين يتجمعون في حلقات منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وحتى القرن العشرين بعد الميلاد، فقد كانت العَلاقات أو الاتصالات الشخصية بين المعلمين البارزين، وبين طلابهم ـ الذين سيكونون من الأعلام فيما بعد ـ تُشكِّل نفس الأنواع من السلاسل عبر الأجيال، ولقد ظلَّ الحال على ما هو عليه على الرغم من توافر تكنولوجيا الاتصالات الحديثة، وأيضاً رغم تزايد عدد المفكرين بعد أن كانوا بالمئات في أيام «كونفوشيوس» حتى أصبح هناك الملايين من المفكرين والدارسين الذين يقومون بالنشر في العصر الحديث.

إنَّ الحياة الثقافية كانت تعتمد على اللقاءات المباشرة (وجهاً لوجه)؛ لأنَّ طقوس التفاعل لا يمكن أن تحدث وتستمر إلَّا من خلال ذلك، فالموضوعات والأشياء الفكرية المقدسة لا يمكن أن يتم إنتاجها أو تدعيمها إلَّا بوجود تجمعات يتم تعميدها فيها، وهذا هو ما تفعله المحاضرات والمناقشات والمؤتمرات وحلقات البحث، فهذه المناسبات تجمع الجماعات الفكرية، وتركز انتباه أعضائها إلى شيء معين خاص بها، وبالتالي: يتم بناء وإنتاج طاقات شعورية نحو هذا الشيء.

ـ السؤال الذي يُطرح في هذا الصدد: ما الذي يميز لقاءات المفكرين من غيرها من طقوس التفاعل الخاصة بالجماعات الأخرى؟

ـ الاختلاف الأول: هو بنية الانتباه والاهتمام، فالموقف الفكري عبارة عن محاضرة، أو حلقة نقاش رسمية، بمعنى أنَّها فترة من الوقت يقوم فيها شخص معين بالقيام بشرح نظرية أو وجهة نظر تجاه فكرة معينة. هذا ـ بالطبع ـ يختلف عن الأخذ والرد الذي يحدث في الحوارات الاجتماعية العادية، حيث إنَّ الحوارات العادية لا يُمكنها أن تصل إلى أيِّ مستوى معقد أو تجريدي، فالتركيز فيها يتحول بشكل مستمر.

أمَّا المفكرون الذين يركزون انتباههم لمدة نصف ساعة أو أكثر على فكرة واحدة يتم تقديمها كخطاب متواصل، فهم يقومون بالسمو بالفكرة إلى حد يجعلها أكثر شمولية وقدسية عن الرموز المجزأة الصغيرة الخاصة بالروابط الاجتماعية العادية.

هذا المعنى يمنحنا جانباً من الإجابة فقط؛ جانباً نراه غير كافٍ، حيث توجد بعض المناسبات العادية الأخرى التي يحتكر فيها شخص واحد الخطاب، ويخضع التحكم فيمن سيتحدث للسلطة الفاعلة على المستوى المصغر (الميكرو)، فأيُّ رئيس أو زعيم أو موظف ذي مكانة كبيرة، أو أحد الوالدين يمكنه أيضاً أن يتحكم في بنية وطريقة الخطاب أحادي الاتجاه، كما أنَّ بعض طقوس التفاعل الأخرى يمكن أن تكون أقرب إلى المحاضرات الفكرية، مثل: «الخُطب السياسية، والخطب الوعظية، أو إلقاء الأحاديث الترفيهية، وكذلك الخطابات التي تُلقى في مناسبات إحياء الذكرى»، وفي مثل هذه المناسبات، يقوم المتحدث بإلقاء خطابه لفترة طويلة إلى حدٍّ ما، آملاً في الحفاظ على انتباه الجمهور مُنصبّاً عليه، تلك المناسبات تتمتع ببنية طقوسية خاصة بالأحداث العامة والاحتفاليات التي تتخلل الحياة اليومية، وبالتالي: فهي تحتل مكاناً ما بطول سلسلة التفاعلات، وتقترب من الصفات السامية التي تتصف بها الطقوس الفكرية، لكن على الرغم من هذه التشابهات نجد أنَّ طقوس التفاعل الفكرية تختلف في طبيعة التركيز في العَلاقة بين المتحدث والجمهور المستمع.

إنَّ طقوس التفاعل الفكرية لا تتوقف على توجيه الأوامر أو إعطاء معلومات عملية، بل تقدم شرحاً لوجهة نظر عالمية، بمعنى أنَّها تسعى للفهم باعتباره غايةً في حدِّ ذاته، كما أنَّ الجمهور في الطقوس الفكرية هم جميعهم مستمعون، وليسوا مرؤوسين ورؤساء، وليسوا أتباعاً للمتحدّث، كما أنَّهم ليسوا مشاركين في مجتمعات أخلاقية دينية تستدعي وجود طقوس دينية معينة، بالإضافة إلى ذلك يرتكز الخطاب الفكري ـ ضمنيّاً ـ على استقلاليته عن المشاغل والهموم الخارجية، وعلى إدراكه الفكري لذاته.

ـ والسؤال المطروح هنا: ما الذي يُمَكِّن المفكرين من أن يحتلوا هذا الوضع المميز؟ هل لأنَّ المفكرين منغمسون بشكل أساسي في القراءة والكتابة؟

فكما نعرف أنَّ أبرز الطقوس الفكرية نجدها في «المحاضرة»، التي لا

بُدَّ أن يكون قد تم الإعداد لها عن طريق قراءة الكثير من النصوص المتعلقة بموضوعها، كما أنَّ محتوياتها ـ أي: المحاضرة ـ هي على وشك أن تُكتب أو تطبع، هذا إن لم تكن قد طُبعت بالفعل قبل إلقائها، وعليه؛ فإنَّ طقوس التفاعل الفكري بشكل عام تجسيد وقتي للنصوص، التي تعتبر بدورها حياة طويلة الأمد لهذا النظام، حيث إنَّ المحاضرات الشفهية والنصوص مرتبطتان معاً، وهي خصوصية تمنح الجماعات الفكرية نوعاً من التميز، وتفرقها عن أيِّ نشاط اجتماعي آخر، ومن ثَمَّ فليس من المدهش أن نعرف أنَّ الجماعات الفكرية قد ظهرت ـ تاريخيّاً ـ في نفس وقت ظهور الأنظمة العامة للكتابة.



ـ يمكننا توضيح ذلك بشكل دقيق كالتالي:

أولاً: ما نعنيه بالكتابة هنا ليس مجرد اختراع أبجدية معينة، أو نظام رمزي لتسجيل الإحصاءات التجارية والإدارية، أو لتسجيل النقوش والنصوص الدينية ـ فلقد ظهرت مثل هذه الأبجديات في مصر، وفي ميسوبوتاميا (بلاد الرافدين) قبل قرون عديدة من ظهور الجماعات الفكرية ـ بل ما نعنيه هنا هو ظهور نظام اجتماعي معين لكتابة النصوص الطويلة، وتوزيعها على قراء لا يجمعهم حيز مكاني متقارب، بمعنى وجود شبكة مستقلة خاصة بالجماعات الفكرية.

وكما يوضح كلٌّ من جودي (Goody)، ووات (Watt) (١٩٦٨)، وأيضاً هافيلوك (Havelock) (١٩٨٢)، وآخرون معهم أنَّ الكتابة تمكن الفرد من السمو فوق الحاضر أو الواقع المباشر، فهي المدخل والطريق للتجريد والشمول، أي: إنَّ عملية تكوين مفكر وخروج المفكرين إلى حيز الوجود لم يكن ليحدث إلَّا بوجود نظام وبنية معينة؛ لتوزيع النصوص المكتوبة، حيث إنَّهم ـ أعني المفكرين ـ هم المعنيون بشكل متفرد بالكتابة، وهم أيضاً الذين يقضون حياتهم بهدف إنتاج وتبادل ونقل النصوص، وتعتبر أفكارهم المثالية عن الحقيقة والحكمة هي الأشياء المركزية المقدسة لنظامهم، ولكن لا يمكن أن يعتبر نظام التواصل عن طريق الكتابة كافياً في حدِّ ذاته، ويُمكننا ملاحظة ذلك في النصوص القديمة نفسها، فلقد حدث أول ظهور للتجريد الفكري في الهند في نصوص الـ(الأوبانيشاد) ـ فهي مجموعة من الكتابات الهندوسية التي

تُسمى الفيدات (جمع فيدا)، وتُكوِّن الأوبانيشاد جزءاً أساسيّاً من مصادر الديانة الهندوسية ـ التي تُصور حوارات بين الحكماء وإرشادات على شكل محاضرات يلقيها الأساتذة على تلاميذهم ومريديهم، وفي الفترة نفسِها ـ تقريباً ـ ظهر في الصين التجريد الفكري في تعاليم كونفوشيوس، التي كانت عبارة عن تعليمات أحادية الجانب من المعلم لتلاميذه، أمَّا في اليونان فقد اشتُهر الحوار الفكري على أيدي أفلاطون، وحذت حذوه في ذلك الأجيالُ التالية له، **ومن هنا يجب أن نقول**: إنَّه من حيث البنيةُ لا يُمكن اعتبار هذه النماذج التي ذكرناها محادثات عادية، بل هي عبارة عن متحدِّث يلعب الدور الرئيسي، ويوجه مسار الحوار كما يريد.

ولكن دون الطقوس التي تتم وجهاً لوجه، لن يتم شحن الكتابات والأفكار بالطاقة الشعورية، وستصبح ـ كما يصفها **دوركايم** ـ مجرد رموز لدين منقرض لم يعد أتباعه يمارسون طقوسه وشعائره، إنَّ النصوص في حدِّ ذاتها لا تقوم ببساطة بالسمو فوق المواقف المحلية الحاضرة ـ هنا، والآن ـ، وتدفعها مباشرة نحو التجريد والشمول، ولكن لكي تصبح نصوصاً فكرية لا بُدَّ أن تكون مدركة للمجتمع نفسِه، أي: تكون ممتدة في الزمن للوراء وللأمام، فالأحداث الفكرية في الحاضر مثل: «المحاضرات، وحلقات البحث، والمناقشات» تعتمد ـ دائماً ـ على خلفية أحداث ونصوص ماضية، حيث تقوم إمَّا بالبناء فوقها، أو بنقدها ومناقشتها، إذن: فالمفكرون دائماً على وعي فريد بسابقيهم، كما أنَّ منتجاتهم الفكرية تكون دائماً موجهة إلى جمهور غير مرئي بالنسبة إليهم، وحتى عندما يلقون محاضراتهم على الجمهور المباشر ـ الذي قد يكون بعضَ التلاميذ أو الطلاب أو الزملاء ـ؛ فإنَّ الرسالة التي يقومون بتوصيلها تصبح حلقة في سلسلة متواصلة، حيث يمكن أن يتم تكرارها ومناقشتها، أو حتى يضاف عليها في المستقبل.

فمن الجدير بالذكر أنَّ الأعضاء في الطقوس الفكرية لا يمكن اعتبارهم مشاركين سلبيين، بل هناك أمور تعتبر أجزاء أصيلة للبنية الفكرية، مثل: «طرح الأسئلة، والمناقشات، بل أيضاً المهاترات، والشجب، والرفض»، وهي كلُّها أمور يتم تداولها بشكل يشبه ما يحدث في حلقات سوق (كولا) في غينيا الجديدة، ومهرجان (بوتلاتش) في كندا، وشبه ذلك أيضاً عمليات الثأر والانتقام أحياناً؛ فالمفكرون إذا جلسوا صامتين في دور الجماهير

يكونون على وعي تام بدورهم باعتبارهم أعضاء في الجماعة الفكرية، كما أنَّ أفكارهم تكونً قد تشكلت نتيجة لسلسلة الأفكار الماضية، وبالتالي: فإنَّ الموقف الذي يكونون فيه في حيز وقتهم الحاضر يكون بالنسبة إليهم مجرد حلقة في سلسلة الأفكار، ومن ثَمَّ سيقومون بتضمين تلك الأفكار، واستخدامها في إبداعاتهم المستقبلية، أو على الأقل في أحاديثهم، وهم في أثناء مشاركتهم في مواقف الوقت الحاضر يقومون بغربلة الأفكار لمعرفة إذا كانت تستحق أن يقوموا بالاحتفاظ بها أم لا.

ينصبُّ التركيز الأساسي للجماعة الفكرية على وعيها باستمرارية الجماعة نفسِها كفعالية للخطاب، وليس على مضمون المناقشات التي تدور فيها، فالمحاضرات لا تؤدي ـ دائماً ـ إلى الإقناع، كما أنَّ المؤتمرات ـ نادراً ما ـ ينتج عنها إجماع أو توافق.

ولو لاحظت الجماعات الفكرية التي قمتُ بتوضيحها في هذا الكتاب: ستلاحظ أنَّ آراء كل جماعة تتخللها الاختلافات، **فجماعة «سقراط»**: كانت منخرطة ومشغولة بالجدال والمناقشات فيما بينها، وكان أيضاً **لشبكة «الكونفوشيوسية الجديدة»** في الصين في عهد «سونغ» خلافاتها الداخلية الخاصة بها، كما أنَّ الأعضاء البارزين في الجماعات الفكرية قد اختلفوا، وذهب كلٌّ منهم في طريق، هذا ينطبق على كثير من الجماعات، سواءٌ جماعة جينا ـ فيمار (Jena-Weimar) المثالية أو حلقة (فيينا)، أو حتى جماعة (باريس) الوجودية، يعني هذا: أنَّ عملية تركيز الطقوس الخاص بتضامن الجماعة لا ينصبُّ أثرُه على مستوى معتقدات وآراء الجماعة، ولكنَّه ينصبُّ على نشاط الجماعة وفعاليتها في حدِّ ذاته.

وينصبُّ التركيز في الأساس على نوع خاص من أفعال الكلام والخطابات والحوارات، ألا وهو: أن يتم إجراء حوار يسمو بالمواقف العادية، ويربط نصوص الماضي بالمستقبل، ويكون هناك إدراك أصيل لهذا النشاط العام المشترك، **مثل هذا الإدراك**: هو الذي يربط بين المفكرين باعتبارهم جماعةً لهم طقوس خاصة.

إنَّ طقوس المفكرين تتمثَّل في اجتماعهم وتركيز انتباههم في أثناء ذلك لفترة زمنية على أحد أعضاء الجماعة الذي يقوم بدوره بإلقاء خطاب

متماسك، مثل هذا الخطاب يعتمد على عناصر من الماضي، ويقوم إمَّا بتأكيدها، أو الزيادة عليها، أو حتى نفيها تماماً، وهنا يحدث أنَّ الأفكار القديمة التي تم شحنها من قبل يُعاد شحنها عن طريق تركيز الانتباه، كما يمكن أن يتم تجريد تلك الأفكار من قدسيتها، وطردها من حياة الجماعة، ويتم طرح أفكار جديدة؛ ليتم تقديسها بدلاً من التي تم نفيها، وعن طريق نصوص الماضي ونصوص المستقبل تحافظ جماعة المفكرين على وعيها وإدراكها لمشروعاتها، وبالتالي: تقوم بالسمو فوق جميع المناسبات الخاصة التي تنتمي لها تلك النصوص، ومن ثَمَّ فالأشياء المقدسة (الحقيقة والحكمة، بل ـ وأحياناً ـ النشاط البحثي نفسُه) يتم تجسيدها بمرور الزمن.

مساراتُ الحياةِ باعتبارِها سلاسلَ للطقوسِ التفاعليَّةِ

ترتكز البنية الاجتماعية الكبرى (الماكرو) كلها، بما في ذلك البنية غير الفكرية أيضاً، على تفاعلات خاصة بالطقوس، وما نسميه بـ «البنية» هنا هو طريقة مختصرة لوصف الأنماط المتكررة، واللقاءات التي يواصل الناس العودة إليها، **أي يمكن أن نقول**: إنَّ تلك البنية الكبرى لها صفة خارجية، تبدو مثل الأشياء المادية، مُلزِمة ومقاومة للتغيير، وهذا الشعور بالتقييد ينشأ في جزء منه؛ لأن المؤسسات الرئيسية كالشبكات المتكررة تعتمد أساساً على طقوس التفاعل المميزة الخاصة بها، والتي تولدت عنها التزامات شعورية برموزها المحددة، وهي تعتبر صفة مميزة لرموز العضوية التي يتم إنتاجها بكثافة، ويجسدها أعضاؤها، ويعاملونها كأشياء، لها صفة «الأمور المقدسة» بمفهوم «**دوركايم**»، وبالتالي: فإنَّ المنظمات والدول والمناصب والأدوار بداخل تلك الرموز تعتبر أشياء مقدسة بنفس المفهوم السابق، فالأنماط المجسمة أو المادية لتفاعلات الحياة الواقعية، يتم السمو بها معرفيّاً وإدراكيّاً، ومعاملتها باعتبارها حقائق قائمة بذاتها، وعلى الأفراد أن يتوافقوا معها. هذه الهيكلة الاجتماعية الرمزية للعالم تمتد حتى إلى الأشياء المادية التي يتم تحويلها إلى ملكيات مخصصة تحت موافقة الجماعات الاجتماعية.

وفي أثناء تنقل الأفراد في تلك الشبكة من اللقاءات يقومون بتوليد تراثهم الخاص من المشاركات المتعلقة بالطقوس، ويمكننا أن نطلق على هذا: «سلاسل طقوس التفاعل»، فكل فرد يكتسب مخزونه الشخصي من

الرموز المحمّلة بدلالة عضويته في الجماعة، وبناء على مستوى الكونيّة والكثافة الاجتماعية التي يتعرض لها الأفراد في الجماعة يتمكّنون من اكتساب مخزونهم الرمزي الذي سيتفاوت في درجته ما بين التجريد والتجسيد، وأيضاً سيكون مختلفاً من حيث عمومية وخصوصية محتوياته، وهذا هو ما يشكل لديهم ما نسميه بـ: «رأس المال الثقافي»[٤].

سينبثق لدى هؤلاء الأفراد مستوى معين من الطاقة الشعورية في أي فترة زمنية، ونقصد بتلك الطاقة هي القوة التي تنتج عن المشاركة الفعالة الناجحة في طقوس التفاعل؛ طاقة عبارة عن تسلسل يتراوح من **المستوى الأعلى**: الذي ينتج عنه الثقة والحماس والمشاعر الطيبة تجاه النفس؛ يليه **المستوى المتوسط**: الذي ينتج عنه مشاعر أقل من المستوى السابق؛ ينتهي الأمر **بالمستوى الأدنى**: الذي ينتج عنه الاكتئاب، وعدم القدرة على أخذ زمام المبادرة، والمشاعر السلبية تجاه النفس.

إنَّ الطاقة الشعورية المعنية هنا هي طاقة تتسم بأنَّها طويلة المدى ممتدة المفعول، ومن ثَمَّ يجب تمييزها عن النوبات الانفعالية المؤقتة، مثل: «الفرح، والغضب، والخوف»، التي نسميها بشكل تقليدي بـ «العواطف»[٥]، وتعتبر الطاقة الشعورية أهم أنواع العواطف بسبب تأثيراتها على سلاسل طقوس التفاعل، وهي متقلبة؛ لأنَّها تعتمد على أحدث الخبرات الاجتماعية للأفراد، فالمشاركة المكثفة في الطقوس ترفع من معدلات الطاقة الشعورية، كما أنَّ عدم المشاركة تقلل من شأنها، وأيضاً فكَوْن الفرد مُسيطراً على الموقف الاجتماعي يزيد من طاقته الشعورية، أمَّا كونه مُسيطَراً عليه فسيقلل من طاقته قطعاً، **بل يمكننا أن نقول**: إنَّ المشاركة في الطقوس مع جماعة ذات مكانة عالية ينتج عنها مستويات عالية من الطاقة الشعورية، وبالمثل فمشاركة الطقوس مع جماعة ذات مكانة متدنية ينتج عنها مستويات متواضعة من الطاقة الشعورية.

إنَّ مسار الفرد يعتمد في القيام بأي فعل في أية لحظة على موقعه بالنسبة إلى البنية الاجتماعية المحلية، أي على الشبكات الاجتماعية التي يشارك فيها، ومن وجهة نظر الفرد تعتبر هذه البنية هي ذاتها بنية الفرص التي يحظى بها، أمَّا من وجهة النظر التي تحاول فهم مجموع الأفراد، فنحن ـ

أوَّلاً ـ نريد أن نعرف: **كيف تبدو الشبكة الاجتماعية في مجملها؟** بمعنى آخر: إنَّنا يجب أن نعرف **كم عدد الأفراد الذين يحتك بهم الفرد داخلها؟** وأيضاً: **كيف يتوافق الفرد مع الآخرين من حيث موارده الثقافية والشعورية من أجل تحقيق طقوس التفاعل؟** وأيضاً: **إلى أي مدى توجد روابط تربط الشبكة الاجتماعية ببعضها البعض؟ وأين يمكن أن تنفصل تلك الشبكة لتصبح عبارة عن شبكات أخرى منفصلة؟**

فالأفراد يتحمسون للمشاركة في الطقوس التي تكون نسبة التضامن فيها أعلى، بمعنى أنَّهم ينجذبون نحو المواقف التي تتناغم فيها مخزوناتهم من الرموز والطاقات الشعورية مع مخزونات وطاقات الآخرين من أجل الوصول إلى درجات أعلى من التضامن، كما أنَّهم ينفرون من المواقف التي يتم فيها إخضاعهم أو قهرهم أو استبعادهم، فإذا كانت الشبكة الاجتماعية مقسمة تقسيماً تراتبياً، نجد أنَّ الفرد يحاول ـ على قدر الإمكان ـ أن يُسيطر على طقوس التفاعل الخاصة به، أمَّا إذا لم يكن عنده من الموارد ما يُمكِّنه من فعل ذلك نجده يحاول ـ على قدر الإمكان أيضاً ـ أن يتجنب الطقوس التي يشعر فيها بالخضوع والقهر.

وفي كل هذا هناك معوقات بنيويّة؛ فطالما أنّ هناك منافسات بين الأعضاء على المساواة في الطقوس، سنجد أنَّ بعض الأفراد يستحوذون على الانتباه بسبب ارتفاع مستويات رأس مالهم الثقافي وطاقتهم الشعورية، بينما نجد أنَّ بعض الأفراد لا يستحوذون على أي انتباه بسبب انخفاض تلك الموارد لديهم، وتكون تلك القيود أكثر حدة في المجموعات المقسمة تراتبياً بحسب الملكية أو القوة القهرية، فلا يوجد مجال واسع للأفراد في بنية المجموعة الحاكمة، وربما توجد قيود قاسية على الأفراد الذين لا يمتلكون القوة الكافية إذا هم أرادوا أن ينسحبوا من المواقف التي يشعرون فيها بالقهر داخل تلك الجماعات، أمَّا بالنسبة إلى المفكرين فهناك نوع من التقييد المفروض على مقدار المجال المتاح في قمة التسلسل الهرمي الخاص بمن يستحوذون على الانتباه في الطقوس، وهذا هو ما سأناقشه هنا لاحقاً تحت عنوان: **«قانون الأعداد القليلة»، ولكن يمكننا القول:** إنَّه في جميع الحالات نجد أنَّ البنية المحلية الكبرى (ماكرو) هي التي تحدد أية مواقف ذات طقوس ستكون أكثر جاذبية، وأيها ستكون أقل جاذبية بالنسبة إلى الأفراد،

وبالتالي: تحدد كيف سيستثمر هؤلاء الأفراد مخزونهم الثقافي وطاقاتهم الشعورية، ومن الممكن أن تصل البنية كلها إلى حالة من التوازن، وهي النقطة التي يشعر عندها كل فرد بأنَّه حصل على مردود مناسب من التضامن الممكن في ظلِّ الظروف التي حدث فيها التفاعل، ولكن الأكثر شيوعاً هو حدوث جولات من النقاشات المتغيرة بشكل مستمر من موقف إلى آخر، مثل الدوامات المنتشرة في بركة ماء تغذيها تيارات مختلفة.

هناك أيضاً ما يمكن قوله الذي يتمثل في أنَّ نموذج سلاسل طقوس التفاعل رُبَّما يكون ممتداً نحو الداخل، نحو المواقف الحميمة المتعلقة بـ: «**كيف يتحدث، ويفكر الأفراد لحظة بلحظة؟**»، وسنعود لاحقاً لمناقشة هذا الأمر المبشر بـ «**علم اجتماع خاص بالتفكير**»، أمَّا في موضعنا هذا ـ ولأنَّ أفكار المفكرين هي الشيء الذي يهمنا ـ فدعونا نناقش المكونات المتنوعة لسلسلة طقوس التفاعل، أَلَا وهي: رأس المال الثقافي، والطاقة الشعورية، والتقسيمات التراتبية لشبكات البُنى الاجتماعية، ومن ثَمَّ: سنرى كيف يمكن أن يتم تطبيق ذلك على جماعات المفكرين.

رأسُ المال الثقافيِّ للمفكرين

سنفكر في مسار الحياة العملية للفرد عبر الوسط الاجتماعي الفكري باعتباره سلسلة من طقوس التفاعل. عالم المفكرين هو حوار ضخم، يتم عبره تداول رأس المال الثقافي لكل منهم بشكل متقطع في طقوس اللقاءات المباشرة وجهاً لوجه، أو من خلال الكتابة. إنَّ الذي يجعل الشخص مُفكراً هو انجذابه لهذا الحوار، بمعنى آخر: أن يقوم بالمشاركة في ذروة تفاعل الحوار، حيث تصل الأفكار إلى قمة قدسيتها، ويقوم بربط هُويته ـ إن أمكنه ذلك ـ بالأفكار حتى يتم تداولها على نطاق واسع خلال الحوار، وبالطبع سيتم تداول سمعته الشخصية مع أفكاره خلال الحوار، ويتمتع حوار المفكرين بالروح التنافسية، فهناك تدافع وتجاذب في سبيل الاستحواذ على الانتباه.

ـ والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف ينجح الفرد في هذا الصراع من أجل الاستحواذ على الانتباه؟

ـ هناك وسيلتان لتحقيق هذا الهدف، ألا وهما أن يزعم المفكّر أنَّ **أفكاره جديدة**، أو أن يزعم أنَّ **أفكاره مهمة**.

وبالطبع يتطلب الإبداع وجود أفكار جديدة، وهذا ينطوي على إمكانية تجاهل الآخرين لحوار الفرد؛ لأنهم قد سمعوا أفكاره من قبل، إلَّا أنَّ الأفكار لا يمكن أن تكون بالطبع جديدة للغاية بالرغم ممَّا قد تنطوي عليه من إبداع، فعلى سبيل المثال: إذا ما تم طرح نظرية النسبية العامة لأينشتاين في مجتمع المفكرين في وسط العصر الهلينستي، فمن المؤكد لن تحقق النجاح لأيٍّ شخص، وهذا لأنَّ فكرتها ستكون بعيدة جدّاً عما يمكن التعرُّف عليه في ذلك العصر، فالأفكار الناجحة يجب أن تكون أفكاراً مهمة، وهذه الأهمية لا بُدَّ أن تكون مرتبطة بالحوارات الجارية في المجتمع الفكري، وتكتسب الأفكار أهميتها أيضاً بحسب موقعها من مقياس القدسية.

وللرموز أيضاً وظيفة، يتم تكوينها في أثناء تداولها في تسلسل طقوس التفاعل، فالأشياء المقدسة الجديدة قد تحل محل القديمة، إلَّا أنَّ طقوس التفاعل التي يتم فيها تكريس الرموز تستخدم من بين مكوناتها الأشياء المقدسة القديمة من أجل جمع الجماعة الفكرية وتركيز انتباهها، كما أنَّ رأس المال الثقافي يشتمل على ما يمكن تسميته بال «نماذج»، كما يسميها «**كوهن**»، ولكنَّه يحتوي أيضاً على وسائل لتحطيم تلك «النماذج»، واستبدالها بأخرى.

ـ وسؤالنا هنا: ما الذي يجعل بعض رؤوس الأموال الثقافية تستحق قيمة أكثر من غيرها؟

الحد الأدنى قد يكون هو المعرفة المسبقة بالمفردات الأساسية للمجال ومفاهيمه ونجاحاته الماضية، بل أيضاً مقدساته المعروفة، إلَّا أنَّ هذه الأشياء توفر مدخلاً وحيداً فقط إلى المجال، ومن أجل الحصول على وضع أفضل وأبرز يجب أن يكون الفرد مُدركاً لمركز الحوار الجاري، والمناقشات الدائرة، وعليه أيضاً أن يكون مُلمّاً بالرموز التي ستمنحه اهتمام الحاضرين، وهذا ما يطلق عليه في علم الاجتماع الحديث للعلوم بـ «مقدمات البحث»، لكنَّ هذا المصطلح قد يكون محدداً جدّاً بالنسبة إلى نوع معين من المجالات الفكرية الموجهة نحو التجديد والابتكار.

وفي العديد من الفترات التاريخية كانت المجتمعات الفكرية في حالة «مدرسية، أو سكولائية»، حيث كانت تقدس وتعبد النصوص العُليا القديمة،

التي كان يُنظر إليها على أنَّها تحتوي على كمال الحكمة، وفي مثل هذه الفترات من يستحوذ على السُّمو والرِّفعة هم الأشخاص الذين يجعلون من أنفسهم حُرَّاساً وأوصياء مميزين على المعارف القديمة، أمَّا الإبداع الفكري: فيأتي عن طريق جمع عناصر المنتجات القديمة في المجال الفكري نفسه، فمثلاً المراجع التي يتم ذكرها في بحث معين تشير إلى رأس المال الثقافي الذي ينطلق منه ذلك البحث، وعن طريق دراسة أنماط الاقتباسات وجد **ديريك برايس** (١٩٧٥ : ١٢٥) أنَّ ميلاد ورقة بحثية جديدة يحتاج في المتوسط إلى الاعتماد على (١٢ ورقة بحثية قديمة) في مجال العلوم الطبيعية المعاصرة على سبيل المثال، **ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول**: إنَّ المفكرين البارزين هم أولئك الذين يتم اقتباس أفكارهم بشكل أكبر من غيرهم، فأبحاثهم تعتبر هي المصدر للكثير من الأبحاث الجديدة، **وبمعنى آخر**: إنَّ أفكارهم هي التي تسهل على الآخرين إنتاج أفكار جديدة، وهنا سنواجه تعقيداً جديداً متمثلاً في أنَّ الصورة العامة للمفكر الكبير، أو العالِم العظيم، أو عالِم الرياضيات، أو حتى الباحث تتجسد في أنَّه شخص قام باكتشاف عظيم، مثل: «أفكار أفلاطون، أو نظرية التطور، أو النظرية الأساسية لحساب التفاضل والتكامل»، تلك هي أمثلة للإنجازات العظيمة في مجال التفكير التي دونها لن يكون هناك أي شيء لتعليمه للمبتدئين، أو لنشره للآخرين؛ للاستحواذ على إعجابهم، وعلى الرغم من ذلك: نجد في داخل مجتمع المفكرين أنَّ الحقائق العظيمة القديمة هي التي تحظى بالأهمية إذا كان المجتمع في حالة «مدرسية، أو سكولائية»، حيث يكون المجتمع في هذه الحالة متجهاً نحو الماضي، أمَّا إذا كان المجتمع متجهاً نحو التجديد والابتكار: فإنَّ تلك الحقائق القديمة لا تزيد عن كونها عائقاً في وجه المفكرين، وهذا لأنَّه إذا كانت الحقائق قد تم بالفعل التوصل إليها واكتشافها، فما الذي سيتبقى للمفكرين الجدد لكي يفعلوه، هم في هذه الحالة سيلعبون دور المعلمين أو المفسرين للحقائق القديمة، بيد أنَّهم لن يكونوا مكتشفين لأشياء جديدة.

تكمن المفارقة في أنَّه لكي يكون المجتمع العلمي في حالة إبداعية عظيمة، فعليه أن ينتج اكتشافات عظيمة، ولكن في الوقت نفسِه: عليه أن يهدمها، وهذا ليس لمرة واحدة فقط، بل مراراً وتَكراراً، ويبدو أنَّ هناك

روابط معينة بين المفكرين الأكثر نجاحاً عبر الأجيال، وهذا يوحي بأنَّ رأس المال الثقافي الخاص بأحدهم هو في الأساس مبني على إنجازات سابقيه، ولكنَّه قد يتفوق عليهم في أشياء كثيرة، ولكنَّنا هنا لا نتعامل مع نماذج «**كوهن**» الفكرية، التي تعني وجود نماذج فكرية ثابتة للأبحاث الناجحة، فمثل هذه النماذج الفكرية تحتوي على وجهات نظر معرفية عالمية قد تكون قدمت إجابات للأسئلة الرئيسية بالفعل، وبالتالي: تلك النماذج لا تترك خلفها ما يمكن فعله من أبحاث جديدة، ومن ثم يكون العمل فيها ثانويّاً وروتينيّاً، ولا يزيد عن كونه إضافة لبعض التفاصيل عن أشياء معروفة بالفعل على نطاق واسع، ومثل هذا العمل يحظى بمرتبة متوسطة أو تحت المتوسطة في مراتب علو الأفكار.

ومما سبق نستنتج: أنَّ رأس المال الثقافي الناتج عن تعلم مثال أو نموذج سابق لا يمكنه أن يضمن لصاحبه مستقبلاً ناجحاً بين المفكرين! إنَّ رأس المال الثقافي الأكثر أهمية ـ إذن ـ هو ذلك الذي يسهل لصاحبه القيام باكتشافات جديدة، وفوق كل شيء: فإنَّه يحدد الأفكار التي يمكن أن يتم عليها العمل، كما أنَّه لا يقدم حلولاً للمشكلات والألغاز، ولكنَّه فقط يطرحها، فنظرية «فيرمات» الرياضية الأخيرة، التي لم تتم برهنتها ربما جلبت له شهرة أكثر من أي من أعماله الأخرى، وبلا شك قد أعطته تميزاً في مجال الفكر أكثر من أي شخص قام بحلها في النهاية. (وإن هذا ما حدث فعلاً عندما تم التوصل لحل المسألة أو النظرية في النهاية وذلك في عام: ١٩٩٤م).

إنَّ الأعمال الفكرية العظيمة هي تلك التي تخلق مجالاً واسعاً للتابعين؛ لكي يعملوا ويبدعوا فيه، وهذا يعنى أنَّ العيوب الموجودة في مذاهب الفكر الرئيسية هي السبب في أنَّها ما زالت لها جاذبيتها لدى المفكرين، ولكن لا بُدَّ من وجود العظمة في كلا الجانبين بمعنى آخر أن تكون المذاهب عظيمة، وتكون عيوبها أيضاً عظيمة، فأحد الأسباب التي جعلت من أفلاطون شخصية بارزة في أواخر العصور القديمة هو ذلك الغموض الموجود في مذهبه الفكري الذي أدى إلى الكثير من المساهمات، بل لقد أدى إلى وجود مدارس فكرية متباينة الآراء. إن نظرياته المتغيرة عن الروح، والخلود،

وتناسخ الأرواح كانت أحد أسباب شهرته وكثرة إنتاجه؛ وبالمثل: فإنَّ مدرسة أو حلقة (فيينا) قد اصطدمت بمشكلة رئيسية بمجرد أن تم تكوينها في عام: (١٩٢٠م)، فتأكيدها الشديد على ضرورة وجود أسس تجريبية وإمكانية للتحقق من البيانات ذات المغزى سرعان ما أدى بها إلى مواجهة صعوبات في شرح وتحقيق مبادئها الرئيسية، إلَّا أنَّه وعلى الرغم من أنَّ هذا التناقض جعلها عرضة للهجوم من قِبَل خصومها الفكريين، إلَّا أنَّه قد منح المدرسة قوة اجتماعية داخلية غير محسوسة، بل ومنح أعضاءها مادة خامّاً للعمل عليها والإبداع فيها، فلو أنَّ المذهب الأصلي لـ «شليك» (Schlick) تم إثبات قابليته للتطبيق؛ لكانت مشكلة الفلسفة قد حُلَّت على الفور، ولما أصبح لدى المدرسة أي عمل فكري تقوم به.

يجب أن نقول: إنَّ المفكرين لا يبحثون عن التناقضات لنشرها وترويجها، فمهمتهم الأساسية هي حل المشكلات وليس خلقها. إن السطح الخارجي لعالم المفكرين والأشياء المقدسة التي يركز عليها، بل والأسس البنيوية لجماعة المفكرين كلها أشياء مختلفة لا تصطف بشكل متناظر أو متماثل، وبوعي وقصد يتجه المفكرون دائماً نحو ما يعتقدون أنَّه هو الحقيقة، كما أنَّهم لا يريدون أن يهدموا حقائقهم الخاصة على الرغم من أنَّه قد يكون من المفيد اجتماعيّاً أن تكون لديهم بعض الحقائق الناقصة أو المعيبة التي ستُبقي على ذكرهم في الأجيال التالية من المفكرين المبدعين. إنَّ رأس المال الثقافي الحاسم يجب أن يكون شيئاً يتحسس المفكرون طريقهم من خلاله، فهم يعلمون أنَّهم لن يكونوا مفكرين بارزين إلَّا عن طريق إلمامهم ليس فقط بالحلول العظيمة التي تم طرحها في الماضي، أو بالمكونات التي يمكنهم إضافتها لإنتاجهم الخاص، ولكنَّه أيضاً الإلمام بالمناطق التي يُمكن أن يتم العمل عليها في المستقبل، كما أنَّ عليهم أن يخصصوا أو يتركوا مجالاً في ألغاز المسائل ذات الأهمية الكبرى لأنشطة زملائهم المستقبلية، ومن ثَمَّ فالشعور بكيفية الارتباط بمجال الفكر هو أهم بنود رأس المال الثقافي الذي يتعلمه التلاميذ من معلميهم، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل ترابطاً بين التميز في الماضي والتميز في الحاضر عبر الأجيال.

الطاقةُ الشعوريَّةُ والإبداعُ

إنَّ الطاقة الشعورية هي إحدى خصائص الإبداعِ التي ـ غالباً ما ـ تتم استعارتها في مجال علم النفس، ومع ذلك نجد أنَّ تصنيفها وتوزيعها له أنماط اجتماعية، ولقد أظهر ديريك برايس (Derek Price) في دراساته أنَّ المفكرين البارزين والذين يتم الاستشهاد بهم بكثرة، هم أولئك الذين تتمتع منشوراتهم بالغزارة، وهم أيضاً الذين يبقون في المجال لفترات أطول حينما يتركه الآخرون، وتلك الدراسات تم إجراؤها على علماء منتصف القرن العشرين الذين تم الاقتباس من منشوراتهم بشكل كبير، وهذه الدراسة تشير إلى أنَّ التميز ما هو إلَّا مسألة امتلاك قدر كبير من رأس المال الثقافي، وتحويله بسرعة ودمجه في أفكار واكتشافات جديدة، وهذا من شأنه أن يجعل الإبداع مسألة متعلقة بنشاط وافر وطاقة شعورية في استخدام رأس المال الثقافي، ولقد أظهر عالم النفس دين كيث سيمونتون (Dean Keith Simonton)، (١٩٨٤، ١٩٨٨) أنَّ الأشخاص المبدعين في مختلف المجالات ينتجون الكثير من الأعمال، إلَّا أنَّ القليل منها يستحق التقدير، ويبدو أنَّ صيغة النجاح لديهم هي التطرق لمجالات كثيرة واسعة، وتجريب تراكيب جديدة من الأفكار التي يمكن أن يتم اختيار بعضها لتحظى باعتراف جماعة المفكرين.

لقد تم تعزيز تلك الصورة بالكثير من الدراسات (تلخيص كولنز، ١٩٧٥ : ٢٧٣ ـ ٢٧٤)، حيث برهنت تلك الدراسات أنَّ الأشخاص المبدعين لديهم رغبة شديدة في إصدار أحكامهم الشخصية على الأشياء، وهذا بدوره يرتبط بالفرص التي حصلوا عليها في الطفولة للشعور بالاستقلال وخوض التجارب والخبرات الجديدة، وغالباً ما توجد فترة من العزلة المادية أو الاجتماعية، وهي الفترة التي يتم فيها تقديم هؤلاء الشباب المبدعين إلى مجتمع المفكرين، حيث تنفصل سلاسل طقوس التفاعل الخاصة بهم عن الدائرة المحلية للثقافة العادية، وأيضاً تتخلص من الضغوط التي تدفعهم إلى الارتباط بالمحلية، فتقليل شدة وكثافة الطقوس هو شرط أساس للابتكار، ولكنَّ هذا الابتكار لا بُدَّ أن يُبقي على فرصة في الحصول على دعم متقطع من طقوس المجتمعات الفكرية؛ لضمان الحصول على الطاقة والمضمون، ومثل هذا النمط من الحياة العملية التي تبدأ منذ الطفولة يُبيِّن لنا تطورات

الطاقات التي يتم توجيهها نحو الاستقلال والابتكار، ولدى البعض يتم تفريغ تلك الطاقات داخل شبكات المجال الفكري، وبالتالي: يتم تحويلها للأعلى أو للأسفل حسب بنية الفرص المتاحة(٦).

إنَّ «الطاقة الشعورية» تعتبر وصفاً جيداً لموجة الحماس والاندفاع الخلَّاق التي تعتري المفكرين أو الفنانين عندما يقومون بأفضل أعمالهم، فهي تُمكِّنهم من الوصول إلى فترات طويلة من التركيز المكثف، كما تشحنهم بالقوة البدنية التي تمكِّنهم من العمل لفترات أطول، كما أنَّها تعبر عن ذلك الشعور بتدفق الأفكار المبدعة بشكل عفوي وهو ما كان الإغريق ينسبونه إلى زيارات يقومون بها إلى آلهة الإلهام أو الوحي، إلَّا أنَّ الطاقة الشعورية وحدها لا تكفي، ففي غياب رأس مال ثقافي كافٍ وموقع مناسب له في جماعة المفكرين: سيصبح الحماس الإبداعي مقدمة لخيبة الأمل في تحقيق الطموح، والفشل في الحصول على التقدير، وفي المقابل: يمكن أن يكون الفرد يمتلك رأس المال الثقافي، ولكن ينقصه الطاقة الشعورية لاستخدامه في موقف معين، وهذا يعتبر شيئاً واضحاً ومتكرراً في الحياة اليومية العادية، ففي أثناء النقاشات قد يشعر الفرد بأنَّه غير قادر على التفكير فيما يريد أن يقوله، وبعد أن تنتهي المناقشة يشعر أنَّ الأفكار والكلمات قد تدفقت على عقله بعد فوات الأوان، وهذا هو ما يسميه روسو (Rousseau) بـ«روح الدَرَج» قاصداً بذلك الأفكار اللامعة التي تأتي متأخرة جدّاً، أي: تأتي بعد أن يكون المرء قد ترك المكان ونزل درجات السلم، وهذا يحدث لأنَّ وضع القوة في التفاعل المباشر قد يكون غير ملائم، وهذا يقلل من الطاقة الشعورية لدى الفرد، ويجعله عاجزاً عن امتلاك الثقة والمبادرة لكي يستخدم رأس ماله الثقافي لإحداث تأثير اجتماعي جيد. هذا النقص في الطاقة المركزة يصيب المفكرين بالشكل نفسه الذي يشعر فيه الكاتب بعجزه عن الكتابة، وهنا أيضاً تأتى الطاقة من شعور الفرد بالأماكن التي توجد فيها فرص مواتية لتكوين تحالفات اجتماعية، ومن شعوره بالأماكن التي تنعدم فيها تلك الفرص أيضاً.

لا تعتبر الطاقة الشعورية الخاصة بالمجالات الإبداعية الفكرية مماثلة لمشاعر الثقة أو التحفز التي يشعر بها الأفراد في مواقف الحياة الاجتماعية العادية، وهي ليست نفس الطاقات الشعورية الخاصة بالسياسي الناجح، أو

برجل الأعمال المعروف، أو النجم الاجتماعي، فجميع هذه النماذج تخص نوعاً معيناً من السوق الاجتماعي، أمّا التي تكون فيها الفرص مناسبة لنوع خاص من البشر ـ ذوي رأس المال الفكري وطاقاتهم الشعورية ـ تعني: أنّ هناك أنواعاً مميزة من رأس المال، ومن الطاقة المرتبطين بذلك، اللتين تخصّان الشبكات الاجتماعية للمفكرين عوضاً عن وجود خصوصيات أخرى في كلِّ مجال، وبالتالي: فإنَّ الظروف التي تجعل من الشخص مبدعاً في مجال علم الأحياء لن تجعله بالضرورة مبدعاً في عالم الموسيقى أو الرياضيات أو الأدب.

وفي النموذج العام لسلاسل طقوس التفاعل ترتفع وتنخفض الطاقة الشعورية حسب تجارب الفرد الأخيرة والفوريّة في أثناء تفاعلاته الاجتماعية؛ ومثل هذا الأمر ينطبق على المفكرين أيضاً، بمعنى أنَّه إذا كانت الحياة الفكرية تُبنى على الطقوس التي يكون فيها المتحدثون في مركز الانتباه، وعلى النصوص والأفكار التي ترمز إلى استمرارية الجماعة الفكرية عبر الزمن، فعليه: يمكننا أن نتوقع أنَّ الطاقة الشعورية الفكرية للأفراد ترتفع وتنخفض حسب نوعية تواصلهم مع تلك المواقف ومع الموضوعات المقدسة التي يجري الحديث فيها، وما ينتج عنها، والعامل الرئيسي المؤثر هنا هو مدى انخراط الفرد في تلك الأنشطة الرمزية. فعلى سبيل المثال: يقوم المتحدث في الندوة بزيادة طاقته الشعورية إذا وجد أنَّ المستمعين يتجاوبون معه، وكذلك سيفعل المستمعون، فإذا كان لدى المستمعين رأس المال الثقافي الشخصي، وكان الحديث يتناسب أيضاً مع مساراتهم الخاصة في مشروعاتهم الفكرية؛ فإنَّ هذا يجعل أفكارهم تترابط مع الأطروحة التي يقدمها المتحدث، وعلى عكس ذلك نجد أنَّ عدم القدرة على توصيل المحاضرة إلى الجمهور، أو عدم قدرة الجمهور على متابعتها، أو الشعور بأنَّ أفكار الفرد غير مرغوبة أو منبوذة، كل هذا يؤدي إلى انخفاض الطاقة الشعورية؛ لأنَّ مستوى مثل هذه الطاقة لدى الفرد يشبه الخزان الذي يمتلئ ويفُرغ حسب مقدار الخبرة التي يحصل عليها الفرد من المواقف الجيدة والسيئة، وكذلك حسب عملية التوازن بينها.

تعتبر تدفقات الطاقة الشعورية تدفقات تراكمية عبر الفترات الزمنية، سواءٌ طالت أم قصرت؛ لأنَّ امتلاك مستويات عالية من الطاقة الشعورية هو

أحد الأشياء التي تمكِّن الفرد من الاستحواذ على الانتباه في تفاعلات الطقوس، وأيضاً لأنَّها (الطاقة) تؤثِّر على إبداعية الفرد بوجه عام، فمن المتوقع أنَّ الأشخاص الذين بدؤوا حياتهم بمعدلات عالية من الطاقة الشعورية ستكون معدلاتهم في تزايد مستمر مع مرور الزمن، بيد أنَّه يجب أيضاً أن نقول: إنَّ المستوى المرتفع من الطاقة الشعورية قد يصل إلى مرحلة ثبات، أو يتقهقر ويبدأ في التناقص إذا كان مسار الحياة العملية للفرد سيأخذه إلى مواقف يتعرض فيها للفشل في تنافسه من أجل الاستحواذ على الانتباه، وهذا يحدث عندما يتم الدفع بشخص حقق شهرة في تخصص بحثي معين إلى ساحة أكبر فيها تخصصات بحثية أخرى متعددة، أو مجال أوسع للتعرض لجمهور أكبر، حيث لا تكون لدى هذا الشخص الموارد الثقافية اللازمة لدخول مثل هذه المنافسة، ومن ثم يتعرض للفشل.

تُعَدُّ آثار بداية الحياة العملية بمستويات منخفضة من الطاقة الشعورية آثاراً تراكمية بشكل قطعي، وذلك في المجال الفكري، الذي يولد النجاح فيه مكونات لنجاح أكبر، وكذلك الفشل خلاله يؤدي إلى فشل آخر؛ وعليه: يمكننا أن نُعرِّف الاكتئاب في هذا المنوال على أنَّه عجز الفرد عن الكتابة، وتحول انتباهه عن المشروعات الفكرية الماثلة أمامه؛ وعودته إلى العالم اليومي، هذا المسار النموذجي والمتكرر لأولئك المفكرين (أو الذين يسعون ليكونوا مفكرين) الذين فشلوا في وضع علامة خاصة بهم في المجال الفكري كما لم يجرؤوا على ترك المجال الفكري، والغالبية في المجال الفكري في كل وقت من الأوقات هم من أولئك الأشخاص الذين يقفون في هذه المساحة المؤقّتة.

تتمثل التجارب الجوهرية للمفكرين في تفاعلاتهم المباشرة مع المفكرين الآخرين، إلَّا أنَّ الطاقة الشعورية يمكن أن تتأثر بالخبرات غير المباشرة للجماعة الفكرية أيضاً، وبما أنَّ الكلمات والأفكار والنصوص يتم شحنها بدلالات توضح انتماءها إلى أنواع مختلفة من الجماعات الفكرية؛ فإنَّ تجربة القراءة أو حتى مجرد التفكير في الموضوعات الفكرية أمران يمكنهما أن يُؤثِّرَا أيضاً على الطاقة الشعورية، فالقراءة والتفكير هما بمثابة طقوس تفاعلية غير مباشرة إلى حدٍّ قد يجعل الفرد يتماهى معهما، وبالتالي: تؤثران في طاقته الشعورية، وهذا الأمر يمكن إسقاطه أيضاً على تجربة الكتابة، فهي

شريك غير مباشر في عالم العضوية الرمزية، فبقدر تمكُّن الفرد من تكوين عَلاقات مقنعة بين الأفكار، يمكنه بنفس هذا القدر أن يدخل في تحالفات اجتماعية ويكون عضواً فيها. إنَّ الكتابة الناجحة تسهم في تكوين الطاقة الشعورية، فهي عملية في حدِّ ذاتها قد تكون محفزاً ذاتيّاً لتدفق الطاقة الشعورية حتى وإن كانت هذه الكتابة تستغرق فترة زمنية قصيرة كعدة دقائق أو ساعات.

•

تتبلور مستويات الإبداع العالية على شكل رموز، وبهذه الطريقة يمكن أن يتم تداولها في المجال الفكري محفزة كل من سيتفاعل معها ويرتبط بها، وعندما تصل جماعة معينة إلى درجة عالية من التوافق على بعض الأفكار المطروحة من قِبَل أحد الأعلام المفكرين البارزين، فإنَّ هذا المفكر البارز يصبح مقدساً داخل تلك الجماعة، ومن هنا تنشأ الشخصيات الرئيسية المقدسة للمذاهب الفكرية، مثل: «كونفوشيوس، وأرسطو، وهيغل، وماركس، وفيتغنشتاين»؛ شخصيات كهذه أو حتى أسماؤهم تصبح بعد ذلك معالم لمذهب فكري معين أو نظام فكري كامل، ولأنَّ المفكرين يكونون ـ دائماً ـ على دراية بالأعلام السابقين لمذهبهم الفكري، ولأنَّه يجب أن يكون لهم موقف محدد من معاصريهم من أعلام المذهب أيضاً، **ينشأ سؤال داخل عقل كل مفكر مفاده: هل يمكنني أن أكون واحداً من هؤلاء الأعلام؟ وربما يسأل نفسه: هل يمكنني أن أحقق تلك الشهرة نفسَها لاسمي بعد موتي؟**

مثل هذه التساؤلات تجعلنا نقول: إنَّ رغبة كل مفكر في أن يصبح موضوعاً مقدساً تعتبر قوة دافعة ومولدة للطاقات داخل الجماعات الفكرية.

وهناك رأي يميل إلى اعتبار أنَّ أحد أسباب وجود سلاسل تربط بين مفكر مبدع وآخر تتمثل في أنَّ الشخص الأصغر يحصل على طاقته من المفكر الأكبر باعتباره بطلاً رمزيّاً، إلَّا أنَّ الأمر لا يعتبر مجرد نقل لرأس المال الثقافي من جيل إلى جيل ـ حيث إنَّنا هنا نتعامل مع مفكرين مبدعين يرحلون وآخرين يطمحون لاحتلال مكانتهم لأنَّ الأمر هنا ليس موقفاً يُنصت فيه التلميذ لأستاذه، بل هو بمثابة وعي يتملك التلميذ؛ وعي يكون ـ دائماً ـ فيه هذا التلميذ مفعماً بتصورات عن وضعه حين يصبح بطلاً رمزيّاً في مجال الفكر، كما يكون مثل هذا التلميذ أسيراً بفكرة مثالية عن إمكانية منافسة أستاذه.

إنَّ تدفق الطاقة الشعورية يساعدنا في تفسير نقطة غريبة ـ عادةً ما ـ تظهر في حياة المبدعين؛ نقطة تتمثل في أنَّ الأشخاص الذين يبرزون في مجال الفكر كانت تربطهم عادة وشائج وعَلاقات سابقة في بداية حياتهم، **فعلى سبيل المثال**: كان هيغل وشيلينغ زملاء دراسة في مدينة توبنجن، وصاحَبهم في ذلك أيضاً الشاعر هولدرلين (Hölderlin)، هذا بالطبع كان قبل أن يقوم أيٌّ منهم بأيِّ عمل يمنحه التميز الفكري؛ بيد أنَّ هذه المجموعة كانت بالفعل قد بدأت في صياغة كاريزما خاصة بها، حيث انخرطت في مناقشات فكرية مكثفة، بمعنى آخر: إنها قد بدأت في ممارسة الطقوس الفكرية الأوّلية، وكانت بعض أنشطتها مليئة بالطقوس الفكرية الواضحة مثل احتفالها الحماسي بالثورة الفرنسية (كوفمان Kaufmann) (٨: ١٩٦٦)، تسبب تفاعل تلك الطقوس في تراكم الطاقات الشعورية لهؤلاء المفكرين، التي تمَّ توجيهها فيما بعد نحو اتجاهات إبداعية ذات هدف محدد؛ أمَّا عن رأس المال الثقافي الذي شكَّل طاقاتهم الشعورية: فلقد ظهر عندما احتكوا بفيشته (Fichte) الذي كان بالفعل على اتصال بكانط، الذي كان قد بدأ في صياغة الثورة المثالية في الفلسفة، ومن المحتمل أن حماستهم وخصائصهم الشعورية هذه كانت بمثابة عامل قد جذب فيشته للسفر عبر ألمانيا في عام (١٧٩٥م) لمقابلتهم.

عندما بدأ أعضاء تلك المجموعة في فتح منافذ لأفكارهم في فضاء الاهتمام الفكري، ساعد نجاح كل واحد فيهم على حدة في تحقيق نجاحَ الآخر، وكان شيلينغ هو أول مَن حقَّق شهرة في مجال الإبداع الفكري بـ «فلسفة الطبيعة» في عام: (١٧٩٧م)، وبعد ذلك استخدم نفوذه في الحصول على مكان لهيغل في (جينا) التي كانت تعتبر مركزاً للحركة المثالية، وأيضاً مكاناً يمكن الوصول فيه إلى الناشرين. في محاولته للحاق بزميله القديم **شيلينغ** كافح **هيغل** في سبيل الحصول على مقام لنفسه ينفذ من خلاله إلى عالم المفكرين، وفي النهاية استطاع أن يحقق إنجازاً علميّاً في عام: (١٨٠٦م) بـ «ظاهريات الروح»، وفي أثناء كفاحه هذا سلك طريقاً بمنأى عن صديقه **شيلينغ** ليأخذ كل منهما موقعاً مختلفاً في عالم المفكرين.

هناك العديد من هذه النماذج التي كانت سبباً في صياغة الحياة العملية للمبدعين في مستهلها[٧]، ومن جميع تلك النماذج يمكن أن نأخذ انطباعاً

بأنَّ هذه المجموعات كانت تبدأ تكوينها ببعض الأفراد من الشباب الموهوبين المعتمدين على الموارد الثقافية المتاحة لديهم، وتتكون الطاقة الشعورية لمثل هؤلاء من خلال تفاعلاتهم الثقافية المكثفة. في البدء تتسم الطاقة الشعورية في كونها حرة الحركة، بمعنى أنَّها يمكن أن تذهب في اتجاهات مختلفة حسب الفرص التي تتاح لأصحابها، وعندما يشق هؤلاء الأفراد طريقهم في شبكات فكرية محددة، تتحول تلك الطاقة الشعورية إلى إبداعات فكرية، وإذا نظرنا إلى هؤلاء الأشخاص بأثر رجعي: سنجد أنَّنا يمكننا أن نحدد مسبقاً مستقبلهم الذي جسدته أعمالهم اللاحقة، حيث يمكننا قراءة طالعهم من خلال مسلكهم كفلاسفة مبتدئين، أو روائيين، أو شعراء، أو غير ذلك بحسب بنية الفرصة التي حولتهم إلى ما أصبحوا عليه لاحقاً.

بنيةُ الفرصة

لحظة بلحظة ومن موقف محلي إلى آخر يتحرك كل فرد خلال سلسلة من طقوس التفاعل، سواءٌ أكانت طقوساً واقعية وحقيقية، أو افتراضية، ويتراوح مستوى تلك الطقوس من حيث شدتُها وكثافتها، مسببة من خلال ذلك في تدفق رأس المال الثقافي، ومتحكمةً في ارتفاع وانخفاض مستويات الطاقة الشعورية. هذه المواقف المحلية مُتضمَّنة داخل بنية أكبر، وفي حالتنا هذه تعتبر البنية الأكبر هي المجتمع الفكري بكامله الذي يمتدّ بالقدر نفسه الذي تمتد فيه شبكاته في تلك الفترة التاريخية، ويختلف رأس المال الثقافي الذي يحصل عليه الفرد باختلاف موقع هذا الفرد، وباختلاف المحيط الذي يتواجد فيه أيضاً، وتتذبذب مستويات الطاقة الشعورية متأثرة بنجاحات وإخفاقات الفرد في طقوس التفاعل، وهذا موقف يعتمد كذلك على شيء ما يتجاوز إرادة الفرد نفسه، والمراد بهذا الشيء بالتحديد مدى تناسب رأس مال الفرد الثقافي، وطاقته الشعورية مع رأس مال وطاقة الأشخاص الآخرين الذين يتعامل معهم ويحتك بهم، فإمكانية الفرد في حصوله على فرص التضامن والتنافس داخل الجماعة، وكذلك فرصه في أن يكون في قلب الأحداث، أو أن يكون على هامشها، كلها أمور تكون موزعة بنسب معينة داخل جميع الشبكة الاجتماعية؛ **وبمعنى آخر**: إنَّ رأس المال الثقافي يتدفق حول كل هذه الشبكات، ويستفيد منه أكثر ما يستفيد أولئك الذين حصلوا

على مواقعهم في الشبكة عندما كانت جديدة، والأمر ذاته ينطبق أيضاً على الطاقة الشعورية، التي تتدفق في كل الشبكات، وتتجمع بشكل مكثف في بعض المواقف، إلّا أنّها قد تنحسر في بعض الأوقات بسبب التحولات التي قد تحدث في فضاء الاهتمام الفكري الذي قد يكون ـ في بعض الأحيان ـ بعيدَ المنال عن المجال الذي يتأثّر الأفراد به.

يعتمد ما يقوم به أيُّ فرد في أيٍّ وقت على عمليات تتسم بكونها محلية، ولكن كل ما يحدث في هذه العمليات المحلية يأتي من مصدر أكبر منها بكثير، **وبمعنى آخر**: إنَّ الأحداث الصغرى (المايكرو) تتأثر قطعاً بالبنية الكبرى (الماكرو)، فالعدد الكامل للأشخاص الموجودين في مجال معين، وكذلك الصورة البنيوية للروابط بين شبكاتهم تُعد السياق الأكبر الذي تحدث من خلاله مناقشة كل المواقف الصغرى.

ـ ويمكن للنظرية الاجتماعية أن تتحرك في ثلاثة اتجاهات من هذه النقطة:

ـ **الاتجاه الأول**: يتمثل في مسألة يمكننا طرحها هنا على هيئة سؤال يتعلَّق بالبنية الكبرى (الماكرو) ألا وهو: **ما هي الظروف الاجتماعية التي تقرر وتحدد إذا كان سيسمح بتكوين شبكات فكرية، أم لا**؟ هذا السؤال يدفعنا للتوجه نحو القواعد الكبرى للشبكات في المنظمات السياسية، والدينية، والتعليمية.

أما الاتجاه الثاني: فهو الذي من خلاله يمكننا أن نركز على شكل بنية الشبكة نفسها وديناميكياتها مع مرور الزمن، وهو أمر من شأنه أن يقودنا إلى الاعتبارات الخاصة بالتقسيمات التراتبيّة الداخلية للشبكات الفكرية، وإلى مبدأ التحول البنيوي عن طريق التنافس الذي أطلق عليه: «قانون الأعداد الصغيرة».

ـ **أمّا بالنسبة إلى الاتجاه الثالث**: فهو أن نغوص إلى الأعمق في المستويات الصغرى في محاولة منا لمعرفة كيف يتفاعل الفرد عندما يحتل مناصب أو مواقع مختلفة داخل الشبكة الفكرية.

وسنتعرض للمسألة الأولى من هذه المسائل الثلاث في فصول لاحقة، أمّا في موضعنا هنا سنحاول استعراض المسألتين الثانية والثالثة.

يحظى بعض الأفراد دائماً بفرص أكبر من غيرهم في الوصول إلى رأس

المال الثقافي، وهذا الأمر لا يعتمد على مواصفات شخصية تخص هؤلاء الأفراد. بنية الفرصة بطبيعتها تركز الاهتمام على بعض أجزاء المجال الفكري وتترك البعض الآخر في الظِّلِّ، وكذلك لأنَّ رأس المال الثقافي يتوزع فيما يمكن تسميته «بفضاء الاهتمام»؛ ويُعتبر رأس المال الثقافي الأكثر قيمة هو ذلك الذي يمكن استخدامه بنجاح في الجولة التالية من المنافسة من أجل الاستحواذ على الانتباه والاهتمام، ولنضرب مثلاً على ذلك: تخيل أنَّ عدداً كبيراً من الناس منتشرين في سهل فسيح ـ وهو تشبيه لما نطلق عليه فضاء الاهتمام الفكري كأحد المناظر الطبيعية التي رسمها «سلفادور دالي» ـ، وكل شخص منهم يصيح بأعلى صوته: «استمعوا إلي».

والسؤال المطروح هنا: ما الذي يدفع شخصاً ما إلى الإنصات إلى شخص آخر؟ وما هي الخطة أو الاستراتيجية التي ستجلب لصاحبها أكبر عدد من المستمعين؟

هناك بالطبع أسلوبان لحدوث هذا المراد:

الأسلوب الأول: يمكن للمرء افتعال مشاجرة كلامية مع أي شخص آخر، مُعلناً معارضته لرأيه وما يقول، وهذا ربما يجلب له جمهوراً لن يقل عن شخص واحد، وربما إذا ارتفعت حدة الجدال يجلب له مجموعة أخرى من الأشخاص؛ فإذا ما افترضنا أنَّ كل شخص لديه ما يغريه لاستخدام هذا الأسلوب؛ سنجد أنَّ البعض سيتميز بعنصر السبْق، كما سنجد أيضاً أنَّ بعض النقاشات قد تستحوذ على اهتمام أكبر؛ لأنَّها تعارض المواقف التي يتبناها عدد كبير من الناس، فإذا تصادف أنَّ بعض الجمهور يتبنون نفس وجهة نظر الشخص المعارض؛ فإنَّهم سيتجمعون حول هذا أو ذاك المعارض، الأمر الذي سيجلب له بعض الدعم والتأييد، وبالطبع هناك بعض المزايا ـ كما ذكرنا ـ لأولئك الذين يتخذون الخطوة الأولى، كما أنَّ هناك أيضاً ما يسمى بغريزة القطيع، فقبيلة الساعين إلى الاستحواذ على الانتباه مُبعثرة في أنحاء السهل الفسيح تتحول إلى جماعات صغيرة أو زُمَر متجادلة حول عدد محدد من الحجج، وطبقاً لقانون الأعداد الصغيرة فإنَّ عدد هذه الجماعات ـ غالباً ما ـ يتراوح بين (٣) إلى (٦) أفراد، ولأن فضاء الاهتمام الفكري محدود، سنجد أنَّه بعد انقسام الجموع المبعثرة إلى جماعات حول

قضية معينة، ولن يتم إعطاء أيٍّ انتباه لأيِّ شخص آخر يحاول أن يطرح قضية أخرى بعد التي تم طرحها، وبالتالي: يمكن القول: إنَّ عنصر توقيت طرح موضوع أو قضية للجدال والنقاش يعتبر عاملاً مهمّاً جدّاً في الاستحواذ على الانتباه.

الأسلوب الثاني: يمكن للشخص الذي يسعى للاستحواذ على الانتباه أن ينتقي موضوعاً يتحدث عنه شخص آخر ويوافقه عليه مضيفاً إليه بعض الأشياء التي تطيل من الجدال وتثريه، فهو ـ مثلاً ـ لا يجب أن يقول: «لا، أنت مخطئ؛ لأنَّ...»، ولكنَّه يقول بدلاً من ذلك: «نعم، معك حق، وعلاوة على ذلك...»، وهذا من شأنه أن يحول العَلاقة بينهما (بين المتحدث الذي يقوم بالتعليق على ما يقول المتحدث) إلى عَلاقة المدرس بتلميذه النجيب، وفي هذه الحالة نجد أنَّ هذا السهل الفسيح الذي يعج بالعديد من الأنانيين المتفرقين قد تحول إلى جماعات، ولكن بطريقة أخرى، ألَا وهي: الانتساب إلى سلاسل من المعلمين والتلاميذ.

وليس هناك فرق إذا ما كان الأشخاص الذين يمارسون هذين الأسلوبين عن وعي أو دونه، فالنتيجة واحدة في كل منهما، وبالطبع قد يرفض المرء هذه الصورة بأكملها باعتبارها أمراً مهيناً للقيم الفكرية التي تسعى وراء الحقيقة من أجل الحقيقة فقط. إذن دعونا نتبنَّى هذا السعي نحو الحقيقة من أجل الحقيقة فقط كنقطة بداية لنا، فسنفترض أنَّ عدداً من الناس المتفرقين منتشرون في سهل فسيح، ويسعون إلى الوصول إلى الحقيقة.

ـ والسؤال المطروح في هذا الموقف: ما الذي سيدفع شخصاً ما إلى الاستماع إلى ما يقوله شخص آخر عن الحقيقة؟

ـ يمكننا أن نقول: إنَّ إشكالية صياغة مجتمع يبحث عن الحقيقة هي نفس الإشكالية التي سبق وأن قمنا بطرحها عند حديثنا عن مشكلة الساعين إلى الاستحواذ على الانتباه(٨).

إنَّ كُلّاً من هذين الأسلوبين لكل العمليات والتفاعلات الاجتماعية المصاحبة لهما تُعد أموراً متلازمة، أي: يحدثان معاً، وفي التوقيت نفسِه، وبما أنَّ الأشخاص قد انقسموا إلى سلاسل من التلاميذ والمعلمين، فهناك شيء ما يتجادلون حوله، وبالتالي: فإنَّ رأس المال الثقافي الذي يمتلكونه

سيؤثر على الأشخاص الذين سينجذبون إلى المجموعة، سواءٌ أكانوا معارضين، أو مؤيدين للقضية المطروحة.

وفي هذا الموقف دعونا نعيد النظر في كل شيء يحدث في السهل الفسيح الذي يتواجد فيه الساعون إلى الاستحواذ على الاهتمام الفكري، أقول: فلننظر إلى كل شيء يقع، باعتباره يمثّل طقوس تفاعل تتباين في شدتها علوّاً وانخفاضاً، ويسعى كل الأشخاص من خلالها إلى طقوس التفاعل التي يحصلون فيها على أعلى مردود من الطاقة الشعورية، ويبتعدون عن تلك التي تسبب لهم نقصاً في طاقاتهم، وتعتمد عملية اكتسابهم أو خسارتهم للطاقة الشعورية على مخزون رأس المال الثقافي، والطاقة الشعورية لدى الأشخاص الآخرين الذين يتواصلون معهم، ويتأثر رأس المال الثقافي والطاقات الشعورية الخاصة بهؤلاء الآخرين الذين يتواصلون معهم أيضاً، وهكذا وبصورة مستمرّة عبر الشبكات الاجتماعية. إذن: يجب علينا أن ننظر إلى هذه البنية على أنَّها بمثابة سوق مقيدة[٩]، فالأشخاص يمكنهم أن يستغلوا رأس مالهم الثقافي، وطاقاتهم الشعورية لتحقيق مصالحهم الخاصة، كعملية مقايضة مفتوحة، ولكن حدوث ذلك يقع مرتبطاً بحدود إمكانية وصولهم إلى بعضهم البعض، حيث إنَّ درجة وصولهم إلى بعضهم البعض تتباين وتختلف في حدِّ ذاتها، فربما يكون للأفراد اتصالات محدودة، وبالتالي: عليهم أن يساوموا في تنافس غير محبب في رأس المال الثقافي، والطاقة الشعورية من أجل المشاركة في طقوس التفاعل، وهذا لأنَّ عدد الأشخاص الذين يمكن التواصل معهم يعتبر محدوداً جدّاً، ومن هنا نجد أن شكل الشبكات الاجتماعية وموقع الأفراد داخلها هو الذي يحدد ما يستطيع أن يفعله هؤلاء الأفراد: ونقصد هنا الذي يستطيعون التفكير فيه خلال ذلك، وبأي طاقة إبداعية سيفكرون.

إنَّ أهم خصائص الشبكات التي تؤثر على أقدار أعضائها هي التقسيمات التراتبية الموجودة في فضاء الاهتمام الفكري، فكل شخص يحاول الحصول على أفضل مكانة فكرية بعضويته في تلك الشبكات، وهذا لا يحدث بشكل مباشر فقط، ولكن أيضاً بشكل غير مباشر، فكل شخص ينجذب نحو التفكير في الأفكار ذات المقام الرفيع، كما يسعى إلى الارتباط بالأشخاص ذوي المكانة الرفيعة، وتكمن المشكلة في أنَّ التفاوض من أجل

الدخول في تحالفات هو عملية تبادلية، فالشخص الذي يتطلع إلى المقام الرفيع ربما يحدوه الأمل في الدخول في تحالف، بينما الشخص الذي يتمتع بالمكانة الرفيعة سيكون أقل شغفاً بالدخول في تحالفات، والمفكر الكبير البارز ربما يرحب بوجود أتباع له، بيد أنَّه لن يمنحهم الكثير من التقدير في مقابل اتباعهم له، وهذه أزمة تعتبر في غاية السوء؛ لأنَّ المجتمع الفكري مبني على التنافسية، والمواقف المتعارضة تتنافس من أجل الحصول على الهيمنة، وحتى في داخل الموقف الواحد يوجد قدر محدود جدّاً من الاهتمام الفكري الذي لا يمكن أن يتم تقسيمه على جميع أنصار هذا الموقف.

يواجه كل مفكر خيارين، **أولهما**: خيار استراتيجي يتمثَّل في بذل المفكر كل ما في وسعه في محاولة يكون من خلالها ملكاً للجبل، بمعنى أن يكون وحده، أو تقريباً وحده في مركز أحد المواقف الفكرية الرئيسية، أمَّا **الخيار الثاني**: فهو أن يقلل من خسائره، ويسعى إلى موقف متواضع، ونضرب لذلك مثلاً في المفكر الذي يلعب دور التابع المخلص لأحد المواقف الناجحة، أو ربما يكون مساعداً ثانويّاً في أحد الأبحاث النشطة، أو ذلك الذي يهفو أن يصبح متخصصاً في بعض المواضيع التي تحظى بالقليل من التقدير، وبها قدر قليل من التنافس. بعض الأفراد قد يكون على دراية بهذه الاختيارات المتاحة، إلَّا أنَّ عملية الاختيار هذه تتم، سواءٌ أكانوا على وعي بها أم لا، فالأفراد غير مضطرين أن يصبحوا آلات حاسبة، ومن غير الممكن أن يكون لديهم القدر الكافي من المعلومات عن الشبكة الاجتماعية بأكملها لكي يقوموا بحسابات دقيقة، كما أنَّ القيود المفروضة على القدرات المعرفية الذاتية تُضيِّق من الاحتمالات المتاحة لهم من أجل التوصل إلى اختيار صحيح[١٠]، يضاف إلى ذلك أنَّ تدفق رأس المال الفكري والطاقة الشعورية في بنية الشبكة الاجتماعية هما بمثابة المحفز، الذي يحرك الأشخاص بداخلها، سواء برغبتهم أو عكس رغبتهم، وبشكل مبدئي: نجد أنَّ كل المفكرين يطمحون إلى المواقع العُليا بشكل غير واقعي، إلَّا أنَّ بنية الجماعة تدفعهم نحو الأسفل، سواءٌ أكان الشخص قد اختار أو لم يختر أن يكون تابعاً أو متخصصاً في نطاق ضيق، وأحياناً تكون تلك هي الفرص الوحيدة المتاحة.

بينما يعتبر رأس المال الثقافي قيداً طويل المدى نجد أنَّ الطاقة الشعورية تتكيف مع الظروف المتاحة بشكل أسرع، وبالتالي ـ وعلى نفس هذا المنوال ـ: نجد أنَّ بعض الناس الذين لم يكن لهم أدنى ذكر في السلم الفكري قد يرتفعون في بنية الشبكة الاجتماعية بشكل مفاجئ؛ ليصبحوا من الشخصيات المبدعة الرئيسة في مجالهم الفكري.

مجملُ الطقوسِ الفكريَّةِ والموضوعات المقدسةِ

يتكوَّن العالم الفكري من كل طقوس التفاعل التي تحدث فيه بشكل دوري بالإضافة إلى تدفق الأشياء والموضوعات المقدسة، التي نقصد بها الأفكار والنصوص التي يتم إنتاجها بفعل تلك الطقوس، ويعتبر تصورنا العالم الفكري بهذه الطريقة تحدياً متعمداً لكل المفاهيم السائدة عن الحياة الفكرية، سواءٌ أكانت معاصرة أو قديمة تاريخيّاً، فعندما نقوم بأنفسنا بصياغة «ما يحدث الآن» في العالم الفكري؛ فإنَّنا بذلك نفرض صورة ثابتة لتيار أو لعدّة تيارات، والتي عادة ما يتم تشويهها بسبب التعصب. وقد يكون المفكرون المؤرخون أقل تحيزاً بسبب بُعد المسافة، إلَّا أنَّ وجهة نظرهم تظل جزئية وملائمة لبعض الأنماط القليلة، كما أنَّها بالضرورة تكون محدودة بعدد قليل من الأسماء والموضوعات التي يمكنهم الوصول إليها.

بيد أنَّ العالم الفكري أكبر من ذلك بكثير وليس بالضيق الذي قد يتصوّره البعض، ودليلنا في ذلك ـ الذي يُعد الأكثر تفصيلاً ـ العالم الخاص الذي يجمع علماء الطبيعة، الذين يشكلون جزءاً صغيراً من عالم المفكرين، ففي حقبة السبعينيات كان يوجد تقريباً مليون عالم طبيعة لهم أعمال منشورة، بينما نصادف بالنسبة إلى علم الاجتماع مائة وعشرة آلاف من علماء هذا التخصص (برايس ١٩٨٦ : ٢٣٤)[١١]، وإذا عدنا بالتاريخ إلى الخلف، أو إذا اتجهنا عرضياً نحو المجالات الأقل نشاطاً: سنجد أنَّ الأعداد تصبح أقل، ولكن في كل الحالات سنجد أنَّ العدد الإجمالي للمجتمع الفكري النشط يكون ـ دائماً ـ أكبر بكثير، وأيضاً أكثر تنوعاً من الصور المبسطة التي قد يقدمها لنا التاريخ، وحتى هذه الصورة التي نرسمها ليست كافية؛ لأنَّ النشاط الفكري يتصف زمنيّاً بأنَّه متقطع الحالة، فاليوم يوجد أكثر من مليون عالم يدخلون ويخرجون في بؤرة النشاط كل بضعة سنوات قليلة، وتقع كتلة

المجتمع العلمي كلها في هذه الطبقة المتقطعة، وإضافة لذلك: فإنَّ العدد الأكبر يتمثل في هامش الطلاب الذين يحيطون بهذا المجتمع، المؤهلين ليصبحوا مفكرين فيما بعد، ويتمثل أيضاً في المشاركين غير المباشرين، وكذلك المثقفين الذين يمرون بمرحلة انتقالية، سواءٌ أكانوا داخل المجتمع أو خارجه. هذا هو الواقع الذي يقوم تحليلنا المبسط باختزاله وإغفاله.

يمكنك أن تتخيل كيف سيكون الأمر إذا تمكنا من الرؤية من خلال الحائط، أو إذا تمكنا من رؤية ما في داخل عقول الناس! المشهد الاجتماعي قد يبدو أنَّه يخفق ثم يومض بالأفكار، فإذا ما تجولنا في أروقة إحدى الجامعات الكبرى: سنتمكن من الاستماع إلى المحاضرات والمناقشات، وأيضاً الحوارات الداخلية التي تنتج عنها الأفكار، وستكون مشاعرنا حينئذٍ شديدة التنوع، بل والعكس أيضاً ستكون شديدة التنافر، وسيكون هناك الكثير من المواقف ذات الأفكار العادية جداً، والتي لا علاقة لها بالعالم الفكري، ونصادف خلالها أناساً يفكرون فقط في المهام التي عليهم القيام بها، يثرثرون على أصدقائهم وأعدائهم، يخططون لشؤونهم الجنسية أو التنظيمية، أو يقومون بإعادة تداول بعض أبيات الشعر وبعض النكت بالإضافة إلى بعض العبارات والكلمات والصور المبعثرة؛ هذا كله عبارة عن الأمور غير المهمة التي يتم تبادلها من رأس المال الثقافي، بيد أنَّ بعض هذه الأفكار يمكنها أن تتوهج وتكتسب أهمية شعورية، ويتم شحذها بواسطة طقوس التفاعل؛ لتصبح أشياء مقدسة. تلك هي الأشياء التي تقوم بدور الأقطاب المغناطيسية في عالم المفكرين، وتكون بؤرة الانتباه طويل الأمد والاهتمام الجاد.

هذا الانتباه هو أهم نشاط لعالم المفكرين من حيث الكثافة والشدة، وبالطبع سيكون هناك عدد أقل من تلك الأفكار ذات الشحنات العالية، ولكنَّها ستكون مؤثرة بنسب متفاوتة، كما أنَّها ستقوم بشكل مغناطيسي بخلق أفكار أخرى أقل في شحنتها داخل عقل الفرد، كأنَّها برادة الحديد، وهذه الأفكار أيضاً ستجذب الكثير من الناس مكونة بذلك مجموعة فكرية، إلَّا أنَّ مثل هذه الأفكار ستكون مختلفة من حيث النوع، ولن تختلف من مكان لآخر داخل الجامعة فحسب، بل ستختلف أيضاً داخل غرفة المحاضرات الواحدة، وكذلك يمكن أن تختلف أيضاً في المحادثة الواحدة، بل والأكثر

من ذلك ستكون مختلفة ومتنوعة داخل العقل الواحد؛ وإذا قمنا بتوسيع النطاق نحو الخارج في الزمان والمكان: سنجد أنَّ مجمل أو إجمالي الأشياء المقدسة التي تشكل عالم المفكرين سيكون ضخماً للغاية، فهناك تنوع واختلاف في الأفكار التي تشكل كل المدارس الفكرية والطوائف والتخصصات في كل فترة تاريخية على حدة؛ بل والأكثر من ذلك أنَّنا سنجد اختلافاً وتنوعاً آخر في صورة متشابهة إذا عدنا بالزمن إلى الوراء وركزنا انتباهنا على الحقبة التاريخية ذات الـ (٢٠) عاماً، أو (٥٠)، أو (١٠٠٠) سنة، أو ما يربو على ذلك، وفي الوقت نفسه تقدمنا بالزمن (٥٠) عاماً إلى المستقبل، أو حتى (٢٥٠) عاماً، فإنِّي أراهن على أنَّنا سنجد بنية مشابهة، ولكنَّها ستكون مليئة بمكونات أخرى.

ليس المقصود من وجهة نظري هذه أن أكون ساخراً أو متشائماً أو نسبيّاً، بل أستطيع أن أفترض أنَّ تلك الأفكار كانت وما زالت قيمة باعتبارها خبرات، أو حتى حقائق تستحق الاحتفاظ بها، والكثير منها يستحق أن يكون أشياء مقدسة، ومجمل المعرفة الموجودة اليوم يشبه المكتبة الدائرية لـ «خورخي لويس بورخيس» بكتبها التي لا يحدها حدٌّ والمصفوفة على رفوف لا نهاية لها، وزائروها يبحثون عن قائمة الكتب الرئيسية المدفونة بين الكتب والرفوف المكتوبة بلغة لا يستطيع أي من زائري المكتبة هذه أن يفقهها، بل يُمكننا أيضاً أن نشبهها بقصر سحري مليء بالممرات، وفي كل غرفة توجد كنوز ثمينة، يعاني هذا القصر من غزارتها، حيث يتمُّ اكتشاف كنوز أحدث وأعظم يوماً بعد يوم.

يحمل التشبيه بمكتبة «خورخي لويس بورخيس» نفس انطباع الاغتراب المميز للمفكرين المعاصرين، فالمشكلة الرئيسية التي تجابه الفكر هي الديمقراطية الناقصة، وهذا يعني عدم وجود المفتاح الأساسي الرئيسي، والكثير من ضيق الأفق الفكري الذي كان موجوداً في بدايات القرن العشرين كان لديه هذه المسحة المحافظة والرغبة في وجود التقسيمات التراتبية التدرجيّة؛ إلَّا أنَّه في الحقيقة توجد الديمقراطية والتقسيمات التراتبيّة (التدرج في المكانة داخل البناء الاجتماعي) معاً في أيِّ مجتمع فكري ناشط، حتى في تشبيهي المتفائل بالقصر السحري، سنجد أنَّ الناس الذين يعيشون داخله يشعرون أنَّه يوجد غرف داخلية وأخرى خارجية، على الرغم من أنَّهم ـ

غالباً ـ لا يستطيعون تحديد أي الغرف داخلية وأيها خارجية، كما أنَّهم يميلون إلى التضخيم من حجم ومكانة غرفهم آملين في أن تكون واحدة من تلك الغرف الداخلية، أمَّا القصر كله فله بنية مستقلة لا تكترث بأعداد الناس والأفكار الموجودة بداخله، ولكن بالطبع توجد مساحات تنظيمية تكفي فقط لعدد محدود من الغرف الداخلية، التي لا تستوعب الحشود التي قد تكون موجودة في ردهات وممرات القصر.

وما أشير إليه بـ «قانون الأعداد الصغيرة» يتضمن القول بوجود عدد صغير ـ وبصورة دائمة ـ من المواقع التي يتم التنافس عليها في مقدمة الإبداع الفكري، وبالطبع لا توجد غرفة داخلية واحدة، ولكن ـ نادراً ما ـ يوجد أكثر من نصف دزينة من الغرف، أي: إنَّ العدد صغير جدّاً. هذا هو الحال بالفعل في عالم النظريات، وبالأحرى في عالم الفلسفة، إلّا أنَّه من الممكن أن تحدث عمليات إعادة هيكلة جزئية في المواقع المهمة، خاصة عندما تحصل الدوائر العلمية على مواد تجريبية مادية (كالنصوص المتعلّقة بتاريخ هذا المجال)، وبناء على هذا يمكن القول: إنَّه يمكن تقسيم القصر السحري إلى جناحين مختلفين، بل من الممكن أن يُقسَّم إلى أجنحة منفصلة، وكل جناح أو تخصص قد تكون له حلقاته الخارجية والداخلية، ويمكن أن يتعرَّض مرة ثانية لقانون الأعداد الصغيرة، حيث تكون فيه ديمقراطية محدودة عند القمة يمكن أن يتم تعزيزها إذا ارتفعت معدلات التغيير، وإذا ما كان هناك عدم تأكد في الحلقات الخارجية حول تحديد مكان المركز.

هذا البناء الشامل: هو حقل القوى الذي يتصرف داخله الأفراد ويفكرون، وهيكل هذا البناء هو المسؤول عن الأنماط الثابتة من الأفكار والطاقات التي تُكوِّن العادات الروتينية الفكرية، وعندما تقوم قوى كبيرة بإعادة ترتيب غرفه الداخلية ـ وذلك من خلال إخلاء بعض الغرف، وتدعيم بعض الغرف الأخرى ـ يحدث إعادة لصياغة الأفكار، وإعادة تدفق الطاقات الشعورية بصورة مكثفة ممَّا يسمح بحدوث حالات جديدة من الإبداع.

التراتبيّة في المجتمعاتِ الفكريَّةِ

إنَّ أدق وأشمل البيانات التي لدينا عن التراتبيّة الفكرية تتعلّق بالمجالات العلمية، وهناك أسباب وجيهة تجعلنا نعتقد أنَّ البنى الرئيسية

تتشابه في فروع مجال الفلسفة ومعظم الدراسات الإنسانية، وربما أيضاً في المجالات الفنية(١٢).

هناك تفاوت كبير بين العلماء في القدرة على الإنتاج (الإنتاجية)، وهناك تناسب عكسي بين فرص إنتاج عدد كبير من الأوراق البحثية، وبين مربّع عدد المنتجين (برايس (Price) ١٩٨٦ : ٣٨ و٢٢٣)، وبالتالي: فإنَّ عدد العلماء الذين يطرحون أوراقاً بحثية يعتبر صغيراً للغاية، ويرى ديريك برايس (١٩٨٦ : ١٤٠) أنَّ درجة التراتبيّة والتدرّج في المكانة هي نفسها في جميع المجالات العلمية، وأنَّ هذه التراتبيّة كانت على ذات الشكل منذ انطلاق العلوم مع نشأة الجمعية الملكية البريطانية في سبعينيات القرن السادس عشر، فالمجتمع العلمي يتخذ شكلاً هرمياً شديد الضيق، وإذا نظرنا إلى أعداد العلماء: سنجد أنَّ قاعدة الهرم هي عبارة عن مجموعة كبيرة من المنتجين المتواضعين، أمَّا إذا نظرنا إلى عدد الأوراق البحثية التي ينتجها هؤلاء العلماء: فسنجد أنَّها تتخذ شكل هرم مقلوب، رأسه للأسفل وقاعدته للأعلى، ومن بين العلماء الذين يقومون بنشر أبحاثهم العلمية: نجد أنَّ أكبر مجموعة فيهم (٧٥٪) تنتج بحثاً أو بحثين بما يعادل (٢٥٪) من جميع الأبحاث المنشورة، وحوالي (٥٪) من العلماء ينتجون نصف الأبحاث، حيث ينتجون عشرة أبحاث أو أكثر طوال حياتهم، كما نجد أنَّ عالمين اثنين فقط من بين ١٦٥ عالم (أي: نسبتهم ١,٢٪) يُنتجون خمسين بحثاً أو أكثر، أي: ما يعادل ربع الأبحاث التي يتم إنتاجها.

يتم تصنيف المؤلفين في مجال معين إلى مجموعة دائمة النشاط، ومجموعة أخرى مؤقتة تكون نشطة لفترة زمنية قصيرة (برايس ١٩٨٦ : ٢٠٦ ـ ٢٦٦)، ويتم تمثيل المؤلفين المؤقتين بمقدار الربع فقط من الأوراق البحثية في أي وقت معين، ولكن نظراً لأنَّهم يظهرون ويختفون كل عام فإنَّ عددهم المتقلب يمثل: (٧٥ ـ ٨٠٪) من إجمالي أعداد المؤلفين، أمَّا مجموعة المؤلفين الدائمين العاديين الذين ينشرون أبحاثهم بشكل دائم إلى حدٍّ ما في فترة زمنية معينة في عام معين فيمثلون نسبة: (٦٠٪) من أعداد المؤلفين الناشطين، إلَّا أنَّهم يمثلون بنسبة: (٢٠٪) فقط من إجمالي عدد المؤلفين جميعِهم، أمَّا المجموعة الرئيسية أو الجوهرية من المؤلفين غزيري الإنتاج الذين ينشرون أبحاثاً كل عام، فيمثلون نسبة: (١ ـ ٢٪) من إجمالي عدد المؤلفين، ويُمكن توضيح مستويات التدرج بين العلماء كالتالي:

ـ نجوم العلماء (ويمثلون أعداداً صغيرة جدّاً).

ـ المجموعة الداخلية الأساسية غزيرة الإنتاج (١ ـ ٢٪) من إجمالي العدد.

ـ المجموعة الخارجية الأساسية، تمثل: (٢٠٪) من إجمالي العدد.

ـ المجموعة المؤقتة التي تنتج منشورات قليلة، أو إنتاجاً لمرة واحدة: (٧٥ ـ ٨٠٪) من إجمالي العدد.

ـ جمهور ومتطوعون محتملون: (١٠ إلى ١٠٠ × العدد الإجمالي).

يعتمد المستوى المهني في عالم العلوم على اجتياز سلسلة من العقبات، وهي كما يلي:

(١) **العقبة الأولى**: هي نشر البحث الأول الذي يسمح بدخول الباحث إلى المجتمع العلمي، ويميزه من غيره (وعادة ما يكون هذا البحث رسالة الدكتوراه).

(٢) **العقبة الثانية**: هي الأبحاث القليلة التالية للبحث الأول، التي تضع الباحث في المنطقة المتوسطة الخاصة بالمؤلفين المؤقتين، أو حتى تضعه كمؤلف دائم محتمل.

(٣) **العقبة الثالثة**: هي قضاء خمس سنوات من النشر المتواصل للأبحاث، وهي التي تضع صاحبها في مكانة الصفوة غزيرة الإنتاج.

يعتمد مجمل إنتاجية الباحث على فترة بقائه ناشطاً في مجال البحث العلمي، وينتج أعضاء المجموعة الجوهرية (التي تمثل ٢٠٪ من المؤلفين الناشطين في أي وقت معين، ويمثلون ١ ـ ٢٪ من إجمالي عدد المؤلفين) ينتج ٢٥٪ من الأبحاث المنشورة عبر حياتهم. ويرتبط حجم الإنتاجية الموجودة في المجتمع العلمي بأسره بشكل جيد بجودة الأبحاث نفسها وتميز الباحث الذي يطرحها، ويمكننا أن نرى صورة مشابهة لهذه التراتبيّة بين الباحثين، ولكن هذه المرة من ناحية الاستشهاد أو الاقتباس من الأبحاث المنشورة بالفعل.

وفي البداية سنجد أنَّه في أي عام يتم الاستشهاد بنصف الأبحاث

الموجودة في أرشيف وسجلات الأبحاث العلمية، وتقريباً حوالي: (٧٥٪) من الأبحاث يتم الاستشهاد بها مرة واحدة، هذا إذا تم الاستشهاد بها في الأساس، ونادراً ما يتم الاستشهاد بأبحاث المؤلفين المؤقتين، وإذا تم الاستشهاد بها فإنَّ هذا لا يحدث بشكل متكرر (ينتج المؤلفون المؤقتون ٢٥٪ من الأبحاث العلمية إلّا أنَّهم يمثلون أقل من ٥ ـ ١٠٪ من الأبحاث التي يتم الاستشهاد بها)، ومن ناحية أخرى نجد أنَّ واحداً فقط من كل أربعمائة بحث يتم الاستشهاد به ٢٠ مرة أو أكثر في العام الواحد، وهذا يعني أنَّ واحداً في المائة تقريباً من الأبحاث تمثل نسبة ثلث ما يتم الاستشهاد به (برايس ١٩٨٦: ٧٣، ١٠٧ ـ ١٠٨، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٦١).

ويجب علينا أن نلاحظ أنَّ التراتبيّة أو التقسيم الطبقي في الأبحاث العلمية موجود بشكل أكبر من وجوده بين المؤلفين، فالمؤلفون أصحاب الإنتاج الغزير الذين يحتلون مركز وجوهر المجال الفكري هم في الحقيقة الذين يتم الاستشهاد بأبحاثهم أكثر من غيرهم، بيد أنَّهم لا ينتجون ـ كما رأينا ـ أكثر من (٢٥٪) من مجمل الأبحاث، إلّا أنَّ عدداً قليلاً من أبحاثهم يتم الاستشهاد بها بشكل متكرر أكثر من غيرها، ويعتبر من العلماء ـ من الذين يقومون بنشر أبحاثهم ـ الأغزر إنتاجاً في سجلات المكتبات عالم الرياضيات «كيلي» الذي قام بـ (٩٩٥) ورقة بحثية، و«يولر» (Euler)، و«كوشي» (Cauchy) وعالم الفيزياء «كيلفن» (Kelvin) بـ (٦٦٠) ورقة بحثية (برايس ١٩٨٦: ٤٤، ١٩٧٥: ١٧٦، ١٨٥)، ورغم ذلك نجد أنَّ شهرتهم نتجت عن نسبة صغيرة من أعمالهم، وهذا يعتبر أمراً طبيعيّاً لا مناص منه إذا كان عدد صغير جدّاً من العلماء ذوي الإنتاج الغزير هم الذين سوف يسيطرون على المجال العلمي.

وفي هذا الموضع نصل الآن إلى مستوى رابع من التراتبيّة، ونقصد به مستوى القادة داخل المجموعة الرئيسية أو الجوهرية، **ويمكن أن نقول**: إنَّه مستوى الأنشطة الجوهرية الأهم في أنشطة أهم العلماء أيضاً، وللتوضيح بشكل مفصل نقول على سبيل المثال: لو كان إجمالي عدد العلماء هو مليون عالم، وينتجون مليون ورقة بحثية في العام؛ فإنَّ قمم العلماء الذين يمثلون (١ ـ ٢٪) سيكون عددهم من عشرة إلى عشرين ألف عالم، وهؤلاء سيمثلون الصفوة، ولكنَّهم لن يمثلوا صفوة الصفوة، فمن المؤكد أنَّه سيوجد تمايز

وتراتب بين هؤلاء أيضاً، وهذا التراتب سينتهي بنا إلى من هم مثل أينشتاين وغيره من الأبطال العلميين الذين نقرأ عنهم في تاريخ العلوم.

وخاتمة القول: يجب أن نذكر أنَّ المعلومات والبيانات الخاصة بالمجالات الفكرية الأخرى ليست متوفرة بكثرة، إلَّا أنَّ ما ينطبق على عالم العلوم بالتأكيد سينطبق على العوالم الأخرى.

التراتبية في رأس المال الثقافي والطاقة الشعورية

الطرق التي توصل المفكرين إلى قمة رأس المال الثقافي الجوهري محدودة جدّاً، ونعاود القول هنا: إنَّ المعلومات الأكثر التي لدينا تخص عالم العلوم الطبيعية إلَّا أنَّها ستمنحنا فكرة عن الخصائص التي تحدث بها التراتبيّة في أي مجال فكري آخر. تتميز العلوم الحديثة بأنَّها علوم تنافسية وسريعة الحركة، فالأسرع في نشر اكتشافاته هو الذي يحظى بكل الامتيازات، ومن ثم يميل العلماء إلى الاحتشاد والتجمع حول المجالات البحثية الشهيرة، فالسرعة والتوصل إلى النتائج المهمة قبل الآخرين يعنيان الحصول على التميز، وبالتالي: هناك ميزة يتمتع بها العلماء الموجودون بالقرب من الشبكات الاجتماعية العلمية، والأمر الذي يرشد هؤلاء العلماء إلى المنطقة التي توجد بها الشبكات الرسمية الرئيسية هو وجود اتصالات غير رسمية وتداول للمنشورات العلمية قبل نشرها رسميّاً بين العلماء، وترتبط عضوية العالم في الشبكة الاجتماعية الرئيسية بأن يكون المفكّر من غزيري الإنتاج، ومثل هذه العضوية تسهل سرعة انتقال رأس المال الثقافي.

بسبب كثرة الأبحاث المنشورة، إذا اعتمد المرء كُلِّيّاً على قراءة التراث البحثي كأنَّه ليس عضواً فيه، فمن المحتمل أنَّه لن يعرف أو يتوصل إلى مكان رأس المال الثقافي الحقيقي، فالتصفح العشوائي للتراث البحثي، سواءٌ عن طريق قراءة الصحف، أو المجلات، أو البحث على الإنترنت وغيره من الأساليب التي من شأنها أن تقوم بتوسعة قنوات البحث بدلاً من تركيزها؛ كل هذا لن يساعد الباحث في التوصل إلى رأس المال الثقافي الرئيسي الذي يريد أن يتابعه، وعليه فإننا نعاود الكرة ونقول: إنَّ المرء يحتاج إلى ميزة أن يكون كائناً اجتماعيّاً وفكريّاً مرتبطاً بالجوهر أو الشبكة المركزية.

وفي مجال العلوم البحثية يعتمد التجديد والابتكار على إلمام الباحث بأحدث تقنيات البحث (برايس ١٩٨٨٦: ٢٣٧ ـ ٢٥٣)، فمثل هذه التقنيات تكون عادة ضمنية وغير رسمية ولا تنتقل إلا من خلال التواصل الشخصي المباشر، حيث لا يمكن الحصول عليها من مجرد مطالعة الأبحاث المنشورة، ومن هنا يمكننا أن نقول أيضاً: إنَّ الذين يكونون على مقربة من الشبكة المركزية هم مَن يتمكنوا من احتكار الحصول على تلك التقنيات، وذلك بسبب قربهم من شبكة التواصل الجماعي.

والسؤال المطروح هنا في هذا المقام: هل هذه البنية تعني أنَّ مجتمع العلوم البحثية الحديثة فيه تراتبيّة وتقسيمات طبقية أكثر حدّةً مقارنة بمجتمعات الحقول غير العلمية؟

يمكننا هنا أن نقول: إنَّ أعداد العلماء الكبيرة، والاعتماد على التقنيات البحثية عالية التكلفة تفرضان المنافسة الفكرية على مجتمع العلوم البحثية، أمَّا بالنسبة إلى مجال صغير مثل الفلسفة أو أي مجال آخر في العلوم الإنسانية، سنجد أنَّ التميز فيها لا يعول كثيراً على سرعة الوصول إلى المعلومات أو على امتلاك أحدث التقنيات البحثية، على الرغم من هذا فإنَّ درجة التراتبيّة والتقسيم الطبقي في رأس المال الثقافي ربما تكون هي نفسها الموجودة في العلوم البحثية التطبيقية، وسبب هذا يكمن في أن المجالات التي يكون التحرك فيها أكثر بطئاً تكون أيضاً أقل تبايناً في التخصصات، وتكون المنافسات بداخلها متركزة على الاستحواذ على أكبر نسبة من اهتمام الفضاء الفكري، ومن هنا تتمخض معضلة مفادها أنَّ المساحة المحدودة من فضاء الاهتمام تسمح فقط لعدد محدود من الأشخاص بالحصول على كلِّ التقدير في وقت معين.

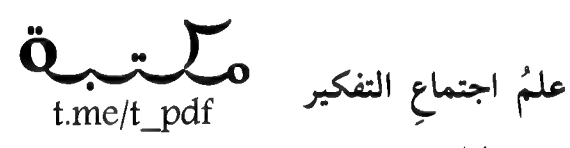
وهذه العمليات تُؤثِّر بالطبع على تراكم الطاقة الشعورية، سواءٌ بالسلب أو بالإيجاب، فعند قمة الهرم الفكري نجد أنَّ الأفراد الذين يتمكنون من الوصول بسهولة إلى رأس المال الثقافي عن طريق خبراتهم السابقة، أو عن طريق معلميهم أو من خلال مشاركتهم في الشبكات الاجتماعية الرئيسية، هم الذين يتمتعون بمستويات عالية من الطاقة الشعورية، وبالتالي: فهؤلاء الأفراد يكونون الأكثر تحمساً في الارتباط بمجالهم الفكري، ويعملون بجد

لاستغلال الفرص المتاحة لهم، ويحصلون على مكافآت عالية في صورة تقدير وعرفان، كما أنَّهم يكونون الأقدر على رصد مستويات التنافس، على الرغم من أنَّهم قد يتعرضون للمرور بتجارب محبطة بسبب ما ينشره خصومهم (كما يوضح هاجستروم ١٩٦٥م)، إلَّا أنَّهم يكونون قادرين على هزيمة منافسيهم في معظم الأوقات؛ لأنَّهم يتحركون بمستويات عالية من الطاقة الشعورية، وهذا هو ما يمنحهم شهرة كونهم أناساً «مبدعين».

أمَّا بالنسبة إلى قاعدة الهرم الأدنى فنصادف الباحثين المؤقتين، وإنِّي أُرجع السبب في كونهم هكذا إلى انخفاض مستويات الطاقة الشعورية لديهم، الذي نتج بدوره عن عدم تمكنهم من الوصول بسهولة لرأس المال الثقافي المهم، ويمكن وصفهم بأنَّهم ذلك النوع من الأشخاص الذين يبدون دائماً أنَّهم يعانون من مشكلات وعقبات وأمور مشتتة للانتباه وصعوبات مالية وأسرية تمنعهم من إنجاز أعمالهم، ولذا نجد حيزاً كبيراً من مثل هؤلاء الكُتَّاب يفشلون في أن يصبحوا مفكرين أو يفشلون في إنهاء رسالة الدكتوراه الخاصة بهم، وكما قلت: إنَّ مرجع مشكلتهم تكمن في انخفاض مستوياتهم من الطاقة الشعورية اللازمة للنجاح في المجال الفكري، فهي طاقة تعكس لنا الشكل الذي يتوزع به رأس المال الثقافي، وتتوزع به أيضاً الفرص المتاحة في بنية الشبكة الاجتماعية المحيطة بمثل هؤلاء الأشخاص، الذين يبدو أنَّهم يلعبون دور «كالاميتي جين» (شخصية فلكلورية أمريكية)، وذلك لأنَّ طاقاتهم الشعورية اللازمة للإنتاج الفكري دائماً ما تنضب، وتتركهم عاجزين عن التغلب على مشكلاتهم وعقباتهم غير الفكرية.

وفي هذا الصدد يجب أن نأخذ أيضاً في الاعتبار العقبات الفكرية، فهناك العديد من العقبات التي يجب التغلب عليها، وعبور أصغر أو أول عقبة قد يبدو شيئاً مهماً إذا نظر الفرد إليه نظرة شخص خارج المجال، أو إذا تم اعتبار ذلك خطوة في مسيرة، إلَّا أنَّ الأشخاص الذين يتمتعون بمستويات متواضعة نسبياً من رأس المال الثقافي ومن الطاقات الشعورية رُبَّما يصبحون واهني العزيمة عندما يدركون أن هناك المزيد والمزيد من العقبات، إنَّ القيام بنشر مقالة واحدة فقط قد يجعل الفرد معروفاً كعالم أو كباحث، ولكنَّه يدخله فقط في مجموعة المؤلفين المؤقتين الذي يعود معظمهم إلى حالة عدم النشاط لاحقاً، أمَّا نشر مقالتين أو أكثر قليلاً فيمنح

الفرد فرصة الوجود في الدائرة الخارجية للعالم الفكري الناشط، وهؤلاء الأفراد الذين ينشرون أبحاثهم بهذا المستوى المتدني من الإنتاجية نادراً ما يتم الاستشهاد بأعمالهم بل أحياناً لا يتم الاستشهاد بها من الأساس، وبالتالي: لا يحصلون على المردود الذي يتوقعونه من عملية النشر، بل وحتى بعد نشر عدة أبحاث تظل فرصة الفرد في الحصول على المردود المرغوب فيه أو فرصة حدوث زيادة في طاقته الشعورية محدودة جدّاً إلَّا إذا أصبح هذا الفرد متصلاً بالشبكة الاجتماعية الرئيسية، وبعد هذا يصل الفرد إلى العقبة الرابعة وهي نشر عدة أبحاث في العام لمدة خمسة أعوام متتالية بها يتحقق للفرد الدخول في المجموعة العليا للمؤلفين ذوي الإنتاج الغزير، أمَّا العقبة الأخيرة فهي العقبة القاتلة ونعني بها الوصول إلى النجومية، ورغم أن بنية الجماعة الفكرية يبدو أنه يضمن وجود نجوم من المفكرين دائماً بداخله، نجد أن الوصول إلى مكانة هؤلاء النجوم يعتبر هدفا صعباً أو مستحيل المنال بالنسبة إلى الغالبية العظمى من المنخرطين في العمل الفكري أو الذين سيصبحون من العلماء أو الدارسين. يعتبر المرور بكل هذه العقبات هو السبب الرئيسي في تحول أعداد هائلة من العلماء إلى مؤلفين مؤقتين أي: إنَّه يتسبب في ابتعادهم عن دائرة البحث العلمي الناشط[١٣]، وحتى بالنسبة إلى الأفراد الذين يتمكنون من اجتياز كل هذه العقبات، ويصلون إلى أعلى مستويات النجاح الفكري، يبقى أنَّ هناك صراعاً منتظراً وتنافساً مستمراً على مواقع قيادية هي في حدِّ ذاتها قليلة للغاية، هذا التنافس يدفع بعض المفكرين البارزين إلى التخلي عن طموحاتهم ويرتضون بلعب دور التابع داخل إحدى المعسكرات الفكرية. إنَّ التراتبية الناتجة عن الطاقة الشعورية تعتبر أكثر تقييداً من تلك الناتجة عن رأس المال الثقافي، فالطاقة الشعورية هي المسؤولة عن جعل العالَم الفكري يشبه هرماً ضيقاً للغاية عند القمة.



علمُ اجتماعِ التفكير

توجد البنية الاجتماعية في كُلِّ مكان حتى في أقل وأصغر المستويات (المايكرو)، ومن حيث المبدأ يتم تحديد «المتحدث»، و«ما سيقوله»، و«لمن سيقوله» بواسطة العمليات الاجتماعية، وهذا يعني أنَّه لا يوجد علم اجتماع خاص بالمحادثات فقط، بل يوجد أيضاً علم اجتماع خاص بالتفكير، وهو

يمثل في حد ذاته محادثة داخلية، وبالتالي، يمكننا أن نقول: إنَّ عمليات التفكير التي يقوم بها المفكرون ـ سواءٌ أكانت تفكيراً إبداعياً، أو روتينياً ـ تخضع هي الأخرى لنفس هذا النوع من التحليل، وهذا لأنَّه بعكس معظم أنواع التفكير الأخرى. تترك عملية التفكير الخاصة بالمفكرين خلفها آثاراً: مباشرة ولحظية متمثلة في الكتابة، أو عالمية تؤثر في هيكل أو بنية الشبكات الاجتماعية الفكرية.

تعتبر اللغة في حدِّ ذاتها مُنتجاً لطقوس طبيعية شائعة وواسعة الانتشار، حيث إنَّ عملية النطق البدائية التي يقوم بها الإنسان تحتوي على كل المكونات التي ذكرناها في بداية هذا الفصل: اجتماع مجموعة من الأشخاص، والتركيز أو الاهتمام المتبادل، وكذلك المشاعر المشتركة بينهم، ومن ثم يمكننا أن نعتبر أنَّ الكلمات هي مظاهر للحوار يتم شحذها بالدلالات المعنوية والأخلاقية. يؤكد دوركايم على أنَّنا نتعرف على الأشياء المقدسة عندما نشعر أنَّها مقيدة لنا وخارجة عن إرادتنا، عندما نتعامل معها، وأيضاً عندما نشعر بالغضب يثور داخلنا عندما تتعرض هذه الأشياء للانتهاك، وهذه هي نفس المشاعر التي تعترينا عندما يسيء شخص ما استخدام كلمة ما، أو يخطئ في النطق، أو يخطئ في استخدام قواعد اللغة التقليدية داخل الجماعة.

الكلمات لها خصائص مماثلة لخصائص رأس المال الثقافي، فهي تتشكّل عبر تاريخ سلاسل طقوس التفاعل، فالكلمات يتم إنتاجها في بعض المواقف التفاعلية المعينة، ويتم شحذها بالدلالة الشعورية أو المعنوية التي تتناسب مع درجة التضامن الموجود في هذا الموقف المعين، وبعد أن يتم اكتسابها لتصبح جزءاً من المخزون الثقافي الخاص بأحد الأفراد، تصبح وسيلة يستخدمها الفرد في المناقشات والمفاوضات في المواقف التالية التي يجابهها.

الكلمة التي يمكن أن يتقبّلها شخص ما بسلاسة أو بصعوبة، يمكن اعتبارها طريقة لاختبار ما إذا كان هذا الشخص سيشارك في طقوس تضامن أخرى مع الشخص الذي تفوه بتلك الكلمة أم لا، فالكلمات قد تكون جاذبة، كما يمكن أن تكون منفّرة، بمعنى أنَّها قد تدفع الفرد نحو المشاركة في مواقف معينة، كما يمكن أن تنفّره منها.

وبالطبع، ينطبق هذا الأمر كذلك على كل جوانب ومظاهر اللغة الأخرى بالإضافة إلى المفردات والمعاني والنطق أيضاً، كتناسق الأفعال المتعلقة باللغة بين المشاركين في المحادثة، وتعميقهم للتزامن الإيقاعي للحوار في مناسبات معينة أيضاً، وأشكال ومعاني الإيماءات والإشارات اللفظيّة التي تتغير من لقاء لآخر.

يحدث هذا التناسق في المواقف الصغرى (المايكرو) على أكثر من مستوى: في التوقع المتبادل للحوار، وفي الالتزام بالقواعد النحوية، وفي الأفعال المتعلقة بالحوار التي يتم فيها استخدام تلك القواعد بشكل اجتماعي، وفي التدفق العاطفي الخاص بالعَلاقات الشخصية، وأيضاً في البُعد المعرفي لـما يتم التحدث بشأنه، وفي إعادة الصياغة أيضاً حسب ما يرى غوفمان.

ويُعد كل ما سبق ذكره المكونات التي تشكل الأفعال الاجتماعية التي تعطي للحوار معنى، فاللغة ليست عالماً اجتماعيّاً منغلقاً على نفسه، بل هي التي يتم استخدامها للإشارة إلى الأشياء، كما أنَّها هي التي تخلق التناسق بين الأفعال العملية، سواءٌ تم تطبيق هذا عمليّاً أم لا، من منطلق أنَّها تعمل فقط على توصيل أو تحقيق التضامن وهذا طبقاً لمنظور «دوركايم»، وهذا من شأنه أن يعطينا تفسيراً اجتماعيّاً للتفرقة الفلسفية بين «المعنى» و«الدلالة» (دوميت ١٩٨٧: ٤٤١ ـ ٤٥٤)؛ لأنَّ الدلالة الأصليّة للكلمات أمرٌ تشير إليه الكلمات بذاتها، إلَّا أنَّه في ذاته يكون خارجاً عن أجزاء وسياق المحادثة، أمَّا معنى الكلمات (أو العبارات، أو حتى الكلام كله بوجه عام)، فالمقصود بها ارتباطها الرمزي بالتضامن الاجتماعي، وهو على صلة بارتباطها بتاريخها القديم، وباستخدامها المعاصر في سلاسل طقوس التفاعل، وقد لا يكون ـ دائماً ـ هناك «دلالة» للأفعال المتعلقة للحوار، إلَّا أنَّ الحوار لا يمكن أن يحدث إطلاقاً إذا لم يكن له «معنى» في طقوس التفاعل.

إمكانيَّةُ التنبؤِ بالمحادثات

من منطلق أنَّ اللغة لها معنى اجتماعي (بالإضافة إلى أنَّها أحياناً يكون لها دلالة خارجية) يُمكننا أن نقول: إنَّه بشكل مبدئي يُمكن التنبؤ بالمحادثات، وأنا أقول ذلك على الرغم من أنَّ «**تشومسكي**» قد أكَّد على

وجود تنوع لا نهاية له من الجمل والعبارات التي يمكن أن يتم التحدث بها والتعرف عليها. بالطبع هناك عدد هائل من الصعوبات العملية التي قد تواجه الشخص إذا أراد أن يتوقع ما سيقوله الآخرون، ولكن إذا تمكنا من معرفة بعض الخصائص العامة لرأس المال الثقافي الخاص ببعض الأفراد، وبعضاً من طاقتهم الشعورية بالإضافة إلى وضعهم داخل بعض المواقف من المحتمل أن تحدث فيها التفاعلات، يمكننا من خلال ذلك أن نتنبأ بكثير من الأشياء التي يمكن أن يقولوها لبعضهم البعض، ففي بعض المواقف التي نكون فيها ملمين بتلك العناصر ـ على سبيل المثال حفلات الكوكتيل، أو التعارف مع زملاء العمل المحترفين أو تلك التي تحدث بين المعارف الجدد في العمل ـ نجد أنَّ المحادثات تكون سهلة التوقع حيث تكون نمطية جدّاً، وهذا يحدث ـ عادةً ـ حتى إذا كنا على دراية بعناصر الطقوس الخاصة بنا فقط، بينما القدرة الكاملة على توقع المحادثات تتطلب الإلمام بعناصر الطقوس الخاصة بالآخرين المشاركين في المحادثة.

بوجه عام يتم تحديد المحادثات عن طريق مواقع الأفراد في السوق الاجتماعية ـ نجاحاتهم السابقة وفرصهم الحالية في تحسين عضويتهم في مواقف ذات مستويات مختلفة من الرتبة الاجتماعية ـ التي تحدد مقدار انجذابهم، أو نفورهم، أو حتى عدم مبالاتهم بأيِّ موقف يتعرضون له، فاجتماع بعض الناس قد يؤدي إلى حدوث تحفيز متبادل بينهم يشجعهم على مواصلة التفاعل الذي وقع بينهم في آخر مرة كانوا قد اجتمعوا فيها، كما أنَّ بعض الناس يتلهفون للتفاعل مع الآخرين خاصة ذوي الرتبة الأعلى، والبعض الآخر قد يشعرون بعدم الرغبة واللّامبالاة في التفاعل مع الآخرين خاصة من ذوي الرتبة المنخفضة، إنِّي أريد أن أنبه هنا إلى أنَّني لا أحاول أن أرسم صورة شاملة لكل الاحتمالات الموجودة في البُنى الاجتماعية.

والشيء الذي سيحدد اختيار الأفراد لتصرفاتهم أو أفعالهم اللغوية يكمن في درجة انجذابهم نحو الشبكات الاجتماعية، فهم سيختارون الكلمات والعبارات، وأسلوب الحديث الذي يتناسب مع نوعية الدور الذي يودُّون الحصول عليه داخل المجموعة، ومن البديهي أنَّ الذين يتحاورون معهم سيفعلون الشيء نفسه، وعن طريق هذه الحوارات، ومن خلال الرموز التي يطرحها الأطراف المختلفون، سيكتشف كُلّ الأفراد الشبكة الداخلية للأدوار

المتاحة داخل المجموعة، ومع استمرار المحادثات ترتفع وتنخفض حظوظ الفرد في الحصول على الدور الذي يريد، وهذا أمر من شأنه أن يُغيِّر من الدوافع اللحظية لدى المشاركين ممَّا يدفعهم إلى مواصلة الحوار أو إلى تغيير التزامهم الشعوري نحوه، أو حتى إلى التوقف عن الاستمرار فيه.

إنَّ المحادثات تكون محددة أو يمكن تحديدها؛ لأنَّ الأفراد يختارون أفعالهم اللغوية لتتناسب مع محفّزات السوق الاجتماعية، فكل لفظ يتم النطق به هو وسيلة أو حيلة تُوحي وتشير إلى السياق الذي تدور فيه عضوية الفرد في المجموعة والدور الذي يسعى إليه، كما أنَّها تُظهر مستوى معيناً من التواصل الحميمي الذي قد تنبني عليه العَلاقات الشخصية، وبهذا يدرك المستمع ما يتم عرضه من خلال الألفاظ، فيشعر بدرجة معينة من الانجذاب أو النفور معتمداً في ذلك على موارده الشخصية وعلى وضعه الحالي في السوق الاجتماعية، وبالتالي: يختار الرد الذي يتناسب مع ما عُرض عليه في هذا التفاعل الاجتماعي، ولأنَّ الألفاظ أو الكلمات هي سلسلة متصلة من خلال دورها أو من خلال الآثار المترتبة عليها، يُمكننا من خلال معرفتنا بموقع الفرد في الشبكات الاجتماعية، وكذلك من خلال دوافعه أن نتوقع ما الذي قد يقوله ردّاً على الألفاظ، أو الكلمات التي يسمعها.

وليس مقصدي هنا أن أقول: إنَّ الناس ينخرطون ـ عادة ـ في مجادلات واعية، أي: يفكرون من خلال ما تمليه عليهم أدوارهم ويختارون من مخزونهم ما يتناسب مع دورهم ومع درجة الحميمية التي يرغبون في تحقيقها، فعندما يتحدث الناس يكونون في الأساس واعين ومدركين لما يتحدثون عنه (من دلالة **اللفظ**)، ويكونون مدركين أيضاً بشكل لا شعوري للدوافع الاجتماعية التي تحدد ما يقولونه (أي **المعنى**)، وفقط عندما يجد الأفراد أنفسهم محصورين في أحد المواقف أو المآزق التي يواجهون فيها صعوبة الاستمرار أو حتى الانسحاب منها، نجدهم يصبحون مدركين وواعين لألفاظهم، أي عندما يقومون عن عمد بالتحسب لما سيقولون ويقدرون الآثار الاجتماعية التي قد تنتج عنها، بالطبع قد يفعل بعض الناس هذا الشيء بشكل موسع، حيث تفرض عليهم مواقعهم الخاصة في شبكاتهم الاجتماعية أن يكونوا على وعي دائم لكل ما يتفوهون به بدرجة أكثر من غيرهم (مثل المراهقين الذين لا يشعرون بارتياح في أحاديث الجنس، أو مثل المتسلقين اجتماعياً وكذلك السياسيون).

إمكانيَّةُ التنبؤِ بالتفكير

التفكير بتعريف أكثر دقة هو محادثة داخلية، فما نفكر به هو انعكاس لـما نتحدث عنه مع الآخرين وما نتواصل معهم بشأنه من خلال الكتابة، وبالجمع بين هذه الفرضية وبين نظرية الطاقة الشعورية التي تتولد من خلال التفاعل، يمكننا أن نقول: إنَّ ما يفكر فيه الفرد يتحدد بناء على قوة تجاربه وخبراته الحديثة في طقوس التفاعل، وكذلك أيضاً بناء على التفاعلات التي يتوقع الفرد أن يشارك فيها في المستقبل.

إنَّ الذي يدفع تفكير الفرد هو الشحنات الشعورية للرموز التي تغذيها ديناميكية السوق الخاصة بالعضويّة الاجتماعية، فطاقة الفرد الشعورية في لحظة معينة تقوم باختيار الرموز التي تمنح الفرد الشعور الأمثل بالعضويّة في المجموعة، ومن ثم يمكننا القول: إنَّ التفكير هو بمثابة مسرحية خيالية تجسد دور الفرد، إلَّا أنَّها تحدث فقط داخل عقله، إنَّها مناورة للحصول على أفضل مردود رمزي ممكن من خلال استخدام الطاقات المتولدة من التفاعلات الاجتماعية الحديثة، ومن توقعات الفرد للتفاعلات المستقبلية. تعتمد قوة شحن الرموز على درجة التضامن الشعوري الذي يحدث فعليًّا في موقف ذي طقوس معينة، ولهذا السبب ـ بعد مشاركة الفرد في موقف فيه طقوس قوية ـ يظل عقله مليئا بالأفكار التي تسيطر عليه، وتظل الرموز الناتجة عن ذلك الموقف عالقة في وعيه بصورة شديدة، فعلى سبيل المثال: المباراة المثيرة تجعل الجمهور مفعماً بالحماسة للحديث عنها لفترات طويلة، وفي حالة غياب المحادثات الحقيقية يظل الفرد يفكر فيها بمفرده أيضاً لوقت طويل، وما ينطبق على المباراة ينطبق أيضاً على غيرها مثل خطاب سياسي قوي، أو عظة دينية مؤثرة، أو حتى على مستوى أكثر حميمية مثل محادثة تحوّل من مسار طاقة الفرد الشعورية.

وهناك قيود مماثلة تنبع من التفاعلات المستقبلية المتوقعة، فعندما يعرف الفرد أن نوعاً معيناً من اللقاءات سوف يحدث، نجد أن الأفكار المناسبة للعَلاقة الاجتماعية التي يتمنى الفرد حدوثها قد بدأت في التدفق على عقله، وهناك ثمة فرضية تقول: إنَّه كلما ازدادت قوة الدوافع الخاصة بلقاء متوقع كُلَّما أصبحت أفكار الفرد مليئة بتصورات خيالية عن السيناريو الذي ستكون

عليه المحادثة، إلَّا أنَّه ـ عادة ـ يكون المرء غير مدرك لحقيقة هذه التصورات الخيالية، أو لا يرى أنَّها تدريب على المحادثة المتوقعة، وهكذا تتم دائماً مجريات الأمور، وببساطة تلك هي الأشياء التي يفكر فيها الفرد.

كي نتمكن من التعرف على قوة هذه العَلاقة السببية الاجتماعية دعونا نتخيل بناء وحدة ذكاء اصطناعي (عقل اصطناعي) يفكر مثل البشر، إلَّا أنَّه بدلاً من تحميله ببرامج لمعالجة المعلومات سنبدأ من الخارج إلى الداخل وستكون قدرته الرئيسية هي تنفيذ طقوس التفاعل، وهذا العقل الاصطناعي الاجتماعي (أولاً فلنسمّه العقل الاصطناعي ـ طقوس التفاعل) لا بُدَّ أن يكون مجهزاً بقدرة أولية على تركيز الانتباه والمشاركة في الحالة الشعورية العامة، ثم تخزين نتائج كل تفاعل عالي التركيز كعلامات على العضوية في السوق الاجتماعية. مثل هذا العقل الاصطناعي لا بُدَّ أن يكون أكثر من مجرد حاسب آلي بشاشة ولوحة مفاتيح، حيث لا بُدَّ أن يتم تزويده بجسم قادر على التعرف على الأشخاص وأيضاً قادر على إنتاج المشاعر، وأفضل طريقة لتحقيق هذا هو أن يتم تزويده بأُذن إلكترونية، وصندوق صوتي قادر على توليف أنماط النغمات الصوتية للبشر ومن ثَمَّ تقليدها. في البداية سيقوم هذا العقل الاصطناعي بتنفيذ طقوس التفاعل في أبسط مستوياتها عن طريق مزامنة نغماته الصوتية مع الشخص الذي يشاركه المحادثة، وتركيز الانتباه في طقوس التفاعل هنا سيكون على التناسق الصوتي في حدِّ ذاته، وسيتم تخزين محتوى تلك الأنماط، حيث تم تحقيق أعلى مستوى من التناسق، والتناغم الصوتي على أنَّه دليل على حدوث تضامن اجتماعي في تلك اللحظة. يمكن تصور مثل هذا العقل الاصطناعي كطفل يصدر أصواتاً كهديل الحمام تفاعلاً مع والديه البشريين[١٤].

إنَّ الهدف من هذا العقل الاصطناعي أن يكون له مخزون خاص من المحادثات، متبعاً في ذلك التناسق أو التناغم للطقوس التي تحدث في أثناء المحادثات، ولن يتم تزويده بالقدرة على التحدث أو تغذيته بمخزون لفظي، ولكن سيتم تكوين ذلك داخله من خلال مروره بطقوس التفاعل المختلفة، وسيقوم هذا العقل الاصطناعي بتخزين أنماط الكلام، وكل نمط سيتم ترتيبه حسب الطاقة الشعورية الناتجة عنه، ومن هنا ستتولد كميات مختلفة من الطاقات المتنوعة في القوة حسب التناسق والتناغم الإيقاعي في الحوار الذي

يحدث في أثناء التفاعل، وبهذا سيتم تشكيل رأس ماله الثقافي. تماماً كما يحدث مع البشر وطقوس التفاعل الخاصة بهم، يتم تحميل الرموز بالطاقة الشعورية التي ستكون في أعلى مستوياته في أثناء حدوث طقوس التفاعل، ثم ستقل تدريجيّاً بمرور الأيام والأسابيع إذا لم يتم إعادة استخدام الرموز في طقس تفاعل ناجح آخر، فالذكريات التي لا يتم تدعيمها بمشاعر اجتماعية مستمرة بالقطع سوف تخبو وتذبل.

لنتابع تجربتنا الافتراضية إلى النقطة التي يتمكن عندها العقل الاصطناعي من إجراء محادثة كاملة الأركان، وستكون قفزتنا نحو مرحلة التفكير هي ببساطة أن نمنح العقل الاصطناعي بعض الخصوصية أي: أنْ نبعده عن الاتصال بالبشر، ونجعله يجري المحادثات مع نفسه، وبما أنَّه مبرمج ليبحث في ذاكرته عن شركائه الذين أجرى معهم محادثات مؤخراً، سيقوم باختيار المحادثات التي تحتل أعلى المراتب في نسبة الطاقة الشعورية التي تم تحديدها عن طريق تسجيل اللحظات التي حدث فيها تناغم إيقاعي ناجح في أثناء المحادثة، وبعد ذلك سيبحث في مخزونه من التراث الثقافي عن الموضوعات التي نتج عنها أعلى مردود من الطاقة الشعورية، وبعد ذلك يقوم باستخدامه لتكوين وصياغة الكلمات التي سيستخدمها في محادثته مع نفسه.

ولا مناص من القول: إنَّ هذا العقل الاصطناعي سيكون منفتحاً، فالمحادثات التي سيجريها مع الآخرين، وكذلك المحادثات التي سيجريها مع نفسه كتفكير داخلي، ستعبران عن التنوع الهائل الذي نسميه بالحديث البشري أو الخطابات البشريّة، وما سيقوله العقل الاصطناعي، وبالتالي: ما سيفكر فيه سيعتمد على الأشخاص الذين تفاعل معهم. بمعنى آخر إنَّه لكي يكون فيلسوفاً، فلا بُدَّ أن يتفاعل مع الفلاسفة، ولكي يكون عالم اجتماع لا بُدَّ أن يتفاعل مع علماء الاجتماع.

السؤال المطروح هنا: كيف سيتمكن من أن يصبح مفكراً من الطراز الأول؟ سيحدث هذا بنفس الطريقة التي تحدث مع البشر، أي: إنَّه سيتوجب عليه أن يتواصل مع الشبكة الاجتماعية التي ينتمي إليها على نطاق الدائرة المركزية للمفكرين المبدعين في الجيل الذي يسبقه، ومن ثمّ يتم

إدخاله إلى الصفوف المركزية للجدال والحجاج بين المجموعات المتنافسة، كما يجب أن يدرك نقاط التبلور داخل الشبكات التي تخضع لقانون الأعداد الصغيرة، ويدرك أين يحدث التحول في تركيز فضاء الاهتمام، وهو لن يفعل ذلك عن طريق القيام ببعض الحسابات المعقدة عن المواقع الموجودة داخل الشبكة الاجتماعية، ولكنَّه سيفعله من خلال المشاركة في الشبكة، وسيتناغم مع المستويات المتقلبة للطاقة الشعورية في مفردات رأس المال الثقافي الذي يشكل قدرته على إجراء المحادثات، ومن ثم يمكننا أن نقول: إنَّ العقل الاصطناعي الاجتماعي سيقوم بالإبداع عن طريق تكوين محادثة جديدة تجمع رأس المال الثقافي الخاص بمجموعات متعددة؛ لكي يزيد من الطاقة الشعورية الخاصة بكل واحدة، ويقوم بتوحيد الطقوس الخاصة بالمحادثات المنفصلة في طقس واحد شديد التكثيف جاذباً في ذلك انتباه واهتمام الشبكة الاجتماعية، بمعنى آخر: إنَّه يبدع عن طريق إقامة تحالف جديد داخل العقل.

الحياةُ الخاصةُ بالمفكرين

الحياة الفكرية تأخذ موقعها في سلسلة من المستويات المتداخلة كغيرها من الأشياء الأخرى، ولنبدأ من نقطة مركزية، من جسم بشري مشحون بالوعي والمشاعر، وحوله توجد الشبكة الاجتماعية بديناميكياتها المختلفة، ويوجد أيضاً سوق الفرص للأفكار والذي يفتتح في أوقات معيّنة. والإبداع يحدث عندما يكون الأفراد في المواقع المثلى التي تسمح لهم أن ينتهزوا تلك الفرص، وبما أنّ المواقف تنافسية فالذين ينتهزون الفرص الأولى يحظون بميزة تمكنهم من تحقيق التفوق الإبداعي، أمَّا الآخرون فيُفرض عليهم أن يكونوا تابعين، أو أن يصبحوا معارضين يتخذون مساراً معارضاً للذي اتخذه القادة المبدعون، أمَّا بالنسبة إلى الذين يتباطؤون في انتهاز الفرص، أو لا يتمكنون من انتهازها: سيكونون معرَّضين ـ دائماً ـ للتحديات، وستطردهم بنية الجماعة.

ما يحيط بالجماعة المركزية في الشبكة هي القاعدة التنظيمية التي تهيئ شرط وجود وبقاء الشبكات الفكرية، والمؤسسات التي تحدد عدد المتنافسين في المجال الفكري هي الجامعات ودور النشر والكنائس والرعاة الرسميون

وباقي الذين يقومون بتوفير الموارد المادية للجماعات الفكرية، فالديناميكيات التنظيمية لتلك المؤسسات هي التي تحدد الشكل الداخلي للمجال الفكري، وتعتبر أوقات الأزمات أوقاتاً مصيرية، حيث إنَّها تعيد ترتيب القنوات والمجالات الفكرية، وكذلك تحفز إعادة تنظيم فضاء الاهتمام الذي يكمن خلف أعظم الفترات الإبداعية في التاريخ، وتتمثل أهم القوى الداعمة ـ التي تجسد البنية الكبرى ـ في القوى الاقتصادية، والسياسية التي تغذي تلك المؤسسات.

إنَّ هذا المستوى الخارجي الكبير لا يحدد بشكل مباشر نوعية الأفكار الإبداعية، ولكنَّه يعتبر قوة دافعة للاستقرار، أو للتغيير داخل المؤسسات التي تدعم المجالات الفكرية، وهذا بدوره يشكل الشبكات الاجتماعية داخل تلك المؤسسات. في وسط هذه الدوائر تقع التجربة الإبداعية: لقد كان **هيغل** يجلس على مكتبه في ليلة الثاني عشر من تشرين الأول/أكتوبر في عام: (١٨٠٦م) يكافح لكي يُنهي كتابه: «ظاهريات الروح» بينما كانت معركة «جينا» تشتعل في خلفية المشهد.

يكون المفكر بمفرده في أثناء القراءة أو الكتابة، لكن عقله لا يكون كذلك ولا يكون منفصلاً عن محيطه، فأفكاره تكون محملة بأهميتها ودلالتها ومغزاها الاجتماعي؛ لأنَّها ترمز إلى عضويته في التحالفات المعاصرة له، وكذلك التحالفات المحتملة في الشبكات الاجتماعية الفكرية، ويتم خلال ذلك خلق الأفكار الجديدة من خليط من الأفكار القديمة، أو إعادة صياغة لها، فالحس الإبداعي للمفكر يكمن في المشاعر التي تتعلَّق بالجماعة التي ستروق لها تلك الأفكار، وبالخصوم الفكريين الذين تتعارض تلك الأفكار مع وجهات نظرهم. إنَّ بنية الشبكة الاجتماعية للعالم الفكري تنتقل إلى عقل الفرد المبدع، بينما تأتي الومضات الإبداعية الممثلة للطاقة الشعورية من طقوس التفاعل التخيلية.

التفكير عبارة عن محادثة مع جمهور متخيل[١٥]، وفي حالة المفكر المبدع هذا لا يعتبر مجرد جمهور يتم تخيله؛ لأنَّ المستويات العالية من الإبداع الفكري لا تتأتى إلَّا من استدعاء أو استحضار جمهور فكري موجود بالفعل، أو محتمل الوجود بشكل واقعي ملموس، الذي يمكن من خلاله

فهم ما يتطلَّبه سوق الأفكار ويكون في حاجة ماسة له، وهذا يتطلب أن يعرف الفرد المبدع جمهوره بشكل جيد، وهذا يحدث عن طريق القراءة إلَّا أنَّه يحدث قبل كل شيء عن طريق التواصل المباشر وجهاً لوجه، تواصل يتشعَّب إلى الداخل، ويتخذ سبيله في جميع منعطفات الشبكة الاجتماعية.

إنَّ طقوس التفاعل الناجحة تكون سبباً في زيادة الطاقة الشعورية، وهذا يحدث من خلال حدوث توازن ملائم في الموارد بين الفرد وبين الشخص الذي يحاوره وجهاً لوجه، وهذا الأمر من شأنه أن يُؤدِّي إلى تكوين رأس المال الثقافي الذي يُمكِّن الفرد من فرصة تقبّله باعتباره عضواً في المجموعة، وفوق كل هذا يؤدي إلى تكوين رأس المال الثقافي الذي يُمكِّن الفرد من أن يحتل بؤرة الاهتمام داخل المجموعة. يمر المفكرون المبدعون بطقوس التفاعل داخل عقولهم، وتشكل الطاقة الشعورية ـ الناتجة عن هذه الخطوة الناجحة في هذه الطقوس التخيلية ـ طاقتهم الإبداعية، وبمعنى آخر: تمنحهم القدرة على التركيز المتواصل والشعور بأنَّهم ينجذبون للأمام عن طريق جاذبية تدفق الأفكار، وهذه العملية تكون دائماً مصحوبة بشعور بالسعادة، فالأفكار لم تعد مجرّد أفكار، بل أفكار تحمل معها شعوراً بالنجاح.

ولا يعني هذا أنَّ المفكرين يجب أن يكونوا على وعي بمن ستروق لهم أفكارهم أو يكونوا مثَلَهم الأعلى ومحطّ تفكيرهم؛ فهم ليسوا مضطرين للتفكير في الجماعات الفكرية على الإطلاق، بل يجب عليهم فقط التركيز بشكل كامل على دلالات أفكارهم ومرجعياتها، سواءٌ أكان ذلك في الفلسفة أو الرياضيات أو علم الاجتماع أو أياً كان ذلك العلم، ما عليهم هو فقط أن ينتجوا الأفكار التي تبدو لهم أنَّها الأفضل، وعلى الرغم من ذلك يظل المعنى الاجتماعي لأفكارهم موجوداً، وهذا ما يرشدهم إلى تكوين تراكيب وأشكال فكرية جديدة.

ولا تعدو الحماسة الإبداعية عن كونها الطاقة الشعورية المميزة للمفكرين الذين يشغلون المواقع المهمة في الشبكات الاجتماعية، حيث يمتلكون رأس المال الثقافي الذي يروق للجمهور الرئيسي، وهذا هو الجانب الشعوري الذي يسمح بتوقع كيفية قيام المجتمع الفكري بإعادة هيكلة

نفسِه في تحالفات جديدة. تستخدم هذه الهيكلة أو الصياغة الإبداعات الفكرية للفرد باعتبارها دلائل ومؤشرات جديدة على دوره ومكانته في الجماعة، وإذا استخدمنا عبارة «هربرت ميد»: إنَّ لدى المفكرين المبدعين وعياً بوجود الآخر العام الذي يمثله مفكرون آخرون لهم مقام راسخ في مركز المجتمع الفكري، وبالتالي: فإنَّ تفكيرهم الخاص هو عبارة عن محادثات ضمنية تؤكد أنَّهم يأخذون في اعتبارهم وجود مفكرين آخرين؛ وبناء على هذا الأمر: فإنَّ المفكر المبدع ـ خلال تعامله مع الأفكار المتنوعة والتعامل مع صياغة مختلفة للمجتمع الفكري ـ يقوم باختلاق جديد لـ «آخر عام» في مخيلته الذهنية، وهو في أثناء ذلك يكون واثقاً من أنَّ الشبكة الاجتماعية الفكرية ستعيد هيكلة نفسها حول تلك الأفكار.

وربما تكون للأفكار دلالة خارجية أيضاً، وأنا هنا لا أريد أن أنكر أية مكونات واقعية قد تحتوي عليها الأفكار، بالإضافة إلى معناها الاجتماعي (فكيف يمكنني أن أفعل ذلك دون التخلي عن واقعية أفكاري الخاصة؟).

للفكر الإنساني جانبان: يتمثل **الأول** في الأفكار عندما تخطر على بال الفرد وترتب نفسها على شكل مناقشات تمثل التحالفات الأكثر تحفيزاً من الناحية الشعورية، وتكون متاحة له في الشبكة الاجتماعية التي ينتمي إليها، فالمفكر في الآن ذاته يجد طريقه بين شتى القيود وعوامل الجذب، ويتمثَّل الجانب **الثاني** في قيام الفرد في الوقت نفسه بصياغتها بأفضل عبارات الحقائق التجريبية والحجج المنطقية وإعطائها المفهوم الملائم، إلَّا أنَّه لا بُدَّ أن نعي أنَّ البناء الاجتماعي للأفكار أعمق بكثير من مجرد كونه انقساماً بسيطاً بين المنطق والبرهان من ناحية وبين القيود والضوابط الاجتماعية من ناحية أخرى، وسوف نرى أن المنطق في حدِّ ذاته اجتماعي بشكل عميق، فهو يعتبر انعكاساً ضمنياً لتاريخ العمليات الفكرية نفسها.

وفي الجزء الأكبر من هذا الكتاب ـ بينما نحن نفحص تاريخ الشبكات الاجتماعية الفكرية ـ سنجد بشكل عام أنَّ المواد الأساسية في المستويات الصغرى (الميكرو) لعلم اجتماع التفكير ليست بالأمر المتاح، وهذا لأنَّ المنظار الذي ننظر من خلاله لا يمنحنا قدرة كافية على التركيز على تفاصيل الصورة، وما نلمحه في أفضل الأحوال هو الخطوط العريضة طويلة المدى

الخاصة بسلاسل التفاعل وكذلك ما يتولد عنها، ونقصد بذلك الأفكار التي أصبحت مشهورة؛ لأنَّها ما زالت موجودة في مصطلحات الجدال الحالية، وللأسف فالقدرة الضعيفة للمنظار قد تجعل من السهل أن ننزلق إلى تجسيد الشخصيات الذين يمثلون الموضوعات العادية للتاريخ الفكري، وحتى إذا نظرنا إلى الماضي من خلال عدسة مظلمة، فلنتذكر - دائماً - أن نفكر في الواقع الذي يمثل حياة تلك الشخصيات في الماضي بشكل تحليلي، إذ إن تدفق المواقف الصغرى (الميكرو) يمثل موضوع قصتنا.

هناك سبب اجتماعي لعملية الإبداع - حتى في لبّها الأساسي - تكمن في مكونات الأفكار الجديدة التي تومض في عقول المفكرين في اللحظات الإبداعية، فتتابع سلاسل طقوس التفاعل لا يحدد فقط من الذي سيكون مبدعاً ومتى بل ويحدد ما هو الإبداع الذي سينتجه أيضاً.

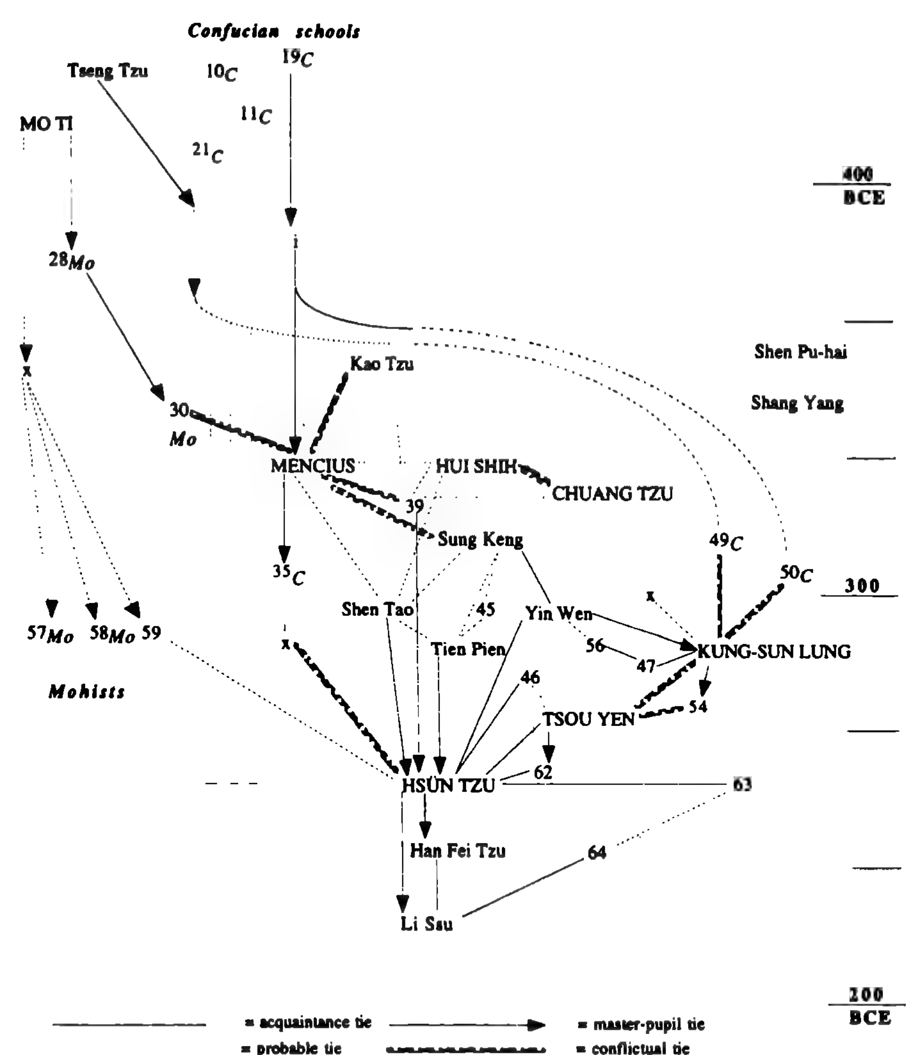
الفصل الثاني

الشبكاتُ الاجتماعيَّةُ عبرَ الأجيالِ

هناك نُدرة في وجود مستويات عالية من الإبداع الفكري، والسبب في تلك الندرة هو الظروف، أو المشكلات التي تتعلَّق ببنية أو هيكل الشبكات الاجتماعية، وليست بسبب ظروف أو مشكلات تتعلق بالأفراد؛ وهناك مقولة بلاغية تقول: إنَّ الفلسفات ما هي إلَّا ظلالٌ ممتدة من شخصيات عظيمة. وقد بذل علماء النفس جهداً كبيراً للوصول إلى عدم إمكانية التحديد الدقيق للظروف التي تشكل الشخصيات المبدعة، فعوامل معينة مثل ترتيب الشخص المبدع بين أشقائه من حيث الميلاد، وبُعده عن والده، وكذلك توقه للحب، وعدم لياقته الجسدية ـ وهذا ما يقترحه سالواي (١٩٩٦م)، وشارفشتاين (١٩٨٠م) ـ، كل هذه العوامل تؤثر بالشخصيات، وإن كانت الإبداعات الكبرى تحدث بالتأكيد بأقل كثيراً مما تكرر به هذه العوامل، لا يكفي لكي يصبح الفرد مبدعاً أن يكون قد ولد في حقبة يسودها السلام، ولها دور في تشجيع النشاط الفكري، أو أن يكون قد مرَّ بظروف أصعب لا تساعده على تحقيق ذاته (سيمونتون ١٩٧٦، كو ١٩٨٦، ١٩٨٨، ماسلو ١٩٧٠)، وتوصف عملية ندرة الإبداع بالمحدودية تبعاً للتفسير الذي يطرحه أنصار مدرسة (التأثيرات الخارجية)، فهو لا يستطيع أن يخبرنا على وجه الدقة لماذا تكون عوامل الإبداع في المجتمعات قليلة؛ وتشير هذه المدرسة إلى أن الظروف العامة للمجتمع المحيط ذات تأثيرات شتى ليست على عملية الإبداع والمبدعين فقط، حيث إنَّ الروح السائدة في عصر معين وكذلك الظروف المادية والسياسية تؤثر على جميع أنماط الحياة بشكل عام.

نُدرةُ الإبداعاتِ الكُبرى

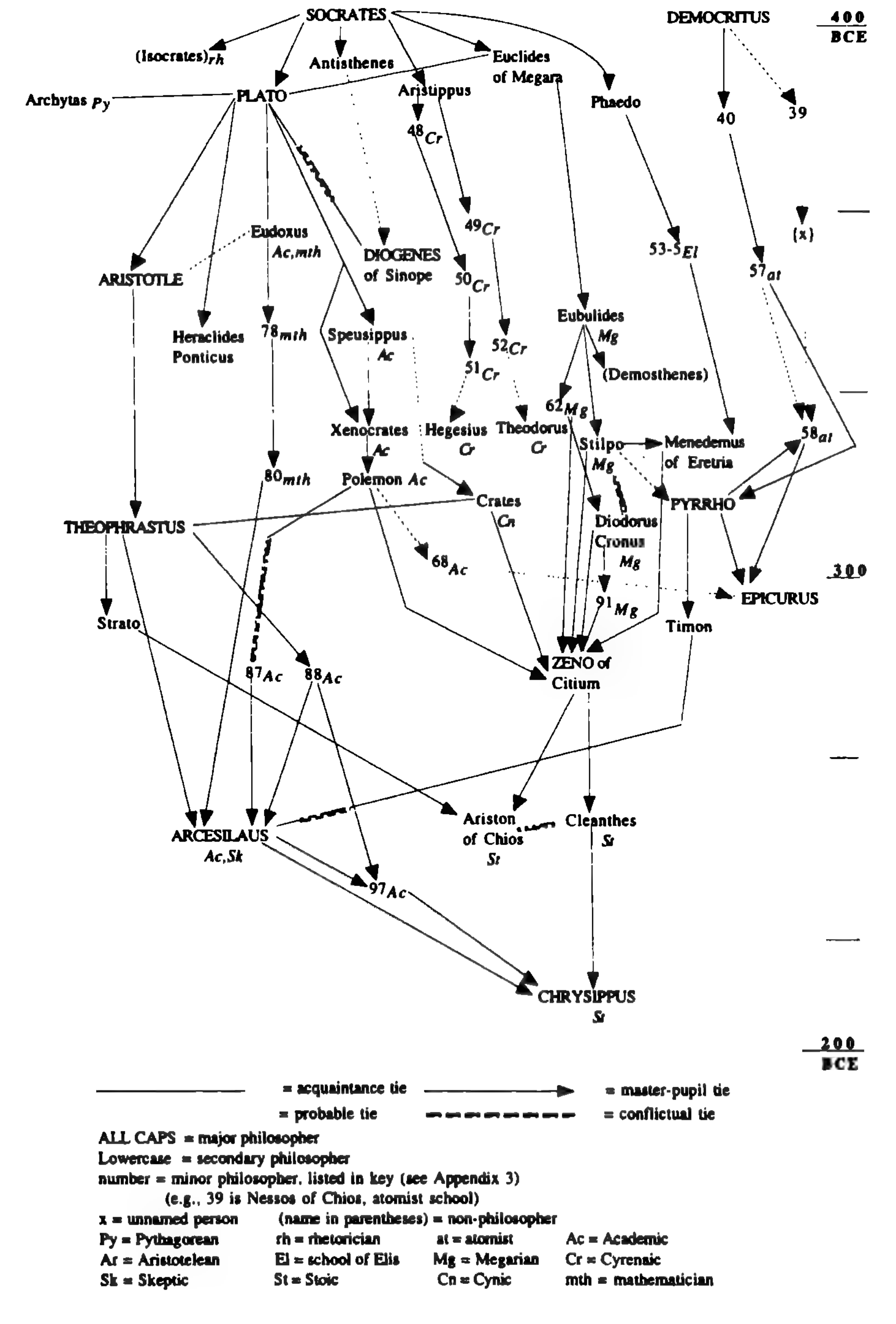
نلقي الآن نظرة على مدى ظهور الفلاسفة المتميزين في كل من الصين والتاريخ اليوناني الروماني القديم؛ في الوقت الراهن سنقيس مدى تميز الفيلسوف بقدر الاهتمام الذي حظي به في كتابات مؤرخي الفلسفة الذين أتوا من بعده، وكل من (الشكل: ٢ ـ ١)، و(الشكل: ٢ ـ ٢) يوضحان قطاعات من الشبكات الاجتماعية التي تربط مثل هؤلاء الفلاسفة المتميزين بعضهم ببعض ـ توجد نسخة معدلة من (الشكل: ٢ ـ ١) سنراها في الفصل الرابع تحت عنوان (الشكل: ٤ ـ ٢)، وأيضاً هناك نسخة أكثر اكتمالاً من (الشكل: ٢ ـ ٢) سنراها في الفصل الثالث تحت عنوان (الشكل: ٣ ـ ٤) ـ وسنجد أنَّ الترتيب الكامل للشبكات الاجتماعية في الصين بداية من عام: (٣٥٣ قبل الميلاد)، وحتى عام: (١٥٦٥م)، يظهر في (الشكل: ٤ ـ ١)، وحتى نهاية (الشكل: ٤ ـ ٤)، و(الشكل: ٦ ـ ١)، وحتى نهاية (الشكل: ٦ ـ ٥)، أمَّا ترتيب الشبكات الاجتماعية في اليونان من عام: (٦٠٠ قبل الميلاد)، وحتى عام: (٦٠٠م)، فيظهر في الأشكال (٣ ـ ١)، و(٣ ـ ٢)، و(٣ ـ ٣)، وحتى نهاية (الشكل: ٣ ـ ٤)، وهذه الشبكات ستكون هي العمود الفقري لهذا الكتاب، حيث سنراها تتخلل جميع الفصول التالية، وسنجد أنَّ أسماء الفلاسفة الرئيسيين قد تمَّت كتابتها بحروف كبيرة في هذه الأشكال التوضيحية مثل: «**مينسيوس، شوانغ تزو، سقراط، إبيقور**»، وسنجد أنَّ أسماء الفلاسفة الثانويين قد تمَّت كتابتها بحيث تبدأ بحروف كبيرة مائلة، وباقي الاسم بحروف صغيرة مثل: «كاو تزو، وهان في تزو، وأنتيستينيس، وسبيوسيبوس»، أمَّا المفكرون الأقل في المكانة فسيتم وضع أرقام بجوار أسمائهم التي سيتم ذكرها في التذييل الملحق رقم: (٣)[1].



ALL CAPS (e.g., CHUANG TZU) = major philosopher
Lowercase (e.g., Li Ssu) = secondary philosopher
number = minor philosopher, listed in key (see Appendix 3)
(e.g., 10 is Tzu-yu, founder of school of Confucian disciples)
i = incidental person (not known independently of contact with a known philosopher)
x = unnamed person
C = Confucian school
Mo = Mohist school

الشكل: (٢ ـ ١)

شبكة الفلاسفة الصينيين، ٤٠٠ ـ ٢٠٠ ق.م



الشكل: (٢ ـ ٢)

شبكة الفلاسفة اليونان من سقراط إلى كريسيبوس

دعونا الآن نتغاضى عن الأمور التي تتعلَّق بتغير الشرائع، وأيضاً الأمور التي تتعلَّق بقدرتنا على التمييز بين «السمعة والشهرة» وبين «الإبداع»، فهذه الأمور لا تُؤثِّر على النقطة الرئيسية التي نبدأ بها تحليلنا، وهي أنَّ الفلاسفة المبدعين يظهرون بشكل غير متكرر، أو فلنقل: بشكل نادر عبر مسار التاريخ، وتظل تلك الندرة موجودة حتى لو استخدمنا أكثر المعايير تسامحاً في قياس الإبداع.

ولنفكر الآن في رتبة الفلاسفة، سواءٌ الذين يمكن وصفهم بكبار الفلاسفة الرئيسيين، أو أولئك الذين يمكن اعتبارهم «ثانويين»، وسنرى لأول وهلة أن ترتيبنا الخاص بالصين يستمر لمدة (عام)، أو (٦٣ جيلاً)، أمَّا الترتيب الخاص باليونان فيغطي (عام)، أو (٣٦ جيلاً)[٢]، وطوال تلك الفترات الزمنية سنجد أنَّ الفلاسفة الرئيسيين: يظهرون مرة واحدة في كل جيل في اليونان، ومرة واحدة في كل جيلين في الصين، أمَّا بالنسبة إلى الفلاسفة الثانويين: فيظهرون بشكل أكثر تكراراً، ولكن ليس بدرجة كبيرة، ففي الصين يظهرون مرة واحدة في كل جيل في المتوسط، أمَّا في اليونان، فيظهرون مرتين في كل جيل، وحتى المفكرين الأقل مكانة لا يظهرون بأعداد كبيرة، فهم يظهرون بمتوسط ستة أو سبعة أفراد معاصرين لبعضهم البعض في أي فترة زمنية محددة، وتوضيح ذلك فيما يلي:

*** الصين:**

٢١٠٠ عام		٦٣ جيلاً
(٢٥) فيلسوفاً رئيسيّاً	(٠,٤) في كُلِّ جيلٍ	(١) في كُلِّ (٨٤) عاماً
(٦١) فيلسوفاً ثانويّاً	(١,٠) في كُلِّ جيلٍ	(١) في كُلِّ (٣٤) عاماً
(٣٦٥) مفكراً أقل مكانة	(٥,٧) في كُلِّ جيلٍ	(١) في كُلِّ (٦) أعوام

*** اليونان:**

١٢٠٠ عام		٣٦ جيلاً
(٢٨) فيلسوفاً رئيسيّاً	(٠,٨) في كُلِّ جيلٍ	(١) في كُلِّ (٤٨) عاماً
(٦٨) فيلسوفاً ثانويّاً	(١,٩) في كُلِّ جيلٍ	(١) في كُلِّ (١٨) عاماً
(٢٣٧) مفكراً أقل مكانة	(٦,٦) في كُلِّ جيلٍ	(١) في كُلِّ (٥) أعوام

ومن الممكن أن ينجذب المرء نحو استخلاص دلالة معينة من حقيقة مفادها: أنَّ الفلاسفة ذوي المكانة العُليا يظهرون في اليونان بنسبة هي ضعف نسبة ظهورهم في الصين، ولكنني لا أعتقد أنَّ هذه نقطة أو دلالة مهمة، ففي المستويات العليا للإبداع: نجد أنَّ أعلى تفوق لنسبة الفلاسفة المبدعين في اليونان على نسبة الفلاسفة المبدعين في الصين قد تنحصر في الأجيال السبعة بين عامي: (٥٠٠، و٢٥٦ قبل الميلاد) التي بدأت بـ «هيراقليطس»، و«بارمينديس»، وانتهت بـ «إيبيقور»، و«زينون الرواقي» (Zeno)، وكانت تشتمل تلك الحقبة على (١٤) فيلسوفاً رئيسيّاً، و(٣١) فيلسوفاً ثانويّاً، وحتى هنا نجد أنَّ الكثافة ليست شديدة للغاية، فمتوسط هذه الفترة هو وجود نشاط لإثنين من الفلاسفة الرئيسيين، ولأقل من خمسة فلاسفة ثانويين في كُلِّ (٣٣) عاماً، ويمكن اعتبار ذلك مجتمعاً فكريّاً مركزيّاً يمكن بكل سهولة أن يشكل جماعة تحتوي على تفاعلات تتم وجهاً لوجه، وحتى لو أضفنا إلى هذا العدد المفكرين الأقل مكانة، فسيظلُّ الحدُّ الأقصى لا يتجاوز (١٥) أو (٢٠) شخصاً في كُلِّ فترة زمنية، وهذه الكثافة العددية للنشاطات الفلسفية هي نفسها تقريباً في أيِّ مكان في تاريخ العالم.

كان للصينيين أيضاً نقاط التوهج الخاصة بهم في هذا المضمار، فقد ظهر خلال الأجيال الأربعة ـ الخاصة بفترة الولايات المتحاربة من عام: (٣٦٥) إلى: (٢٣٥) قبل الميلاد ـ خمسة من الفلاسفة الرئيسيين، وتسعة ثانويين، نذكر منهم «مينسيوس»، و«هوي شي»، و«شوانغ تزو»، و«كونغ سان لونغ» (Kung-sun Lung)، و«تساو ين» (Tsou Yen)، و«سون تزو» (Hsün Tzu)، وهؤلاء هم أكثر الفلاسفة تأثيراً ورُقيّاً في تاريخ الصين القديم. علاوة على ذلك هناك عملان فلسفيان مجهولان ينتميان لتلك الفترة، إلَّا أنَّ مؤلفيهما ينتميان إلى أرقى طبقات الإبداع الفلسفي، وهما كِتاب «الطريق إلى الفضيلة» الذي يُنسب تاريخيّاً لفيلسوف قد يكون وهميّاً أو أسطوريّاً، وهو «لاو تزو»، وأيضاً كِتاب «**شرائع موهيست**» الذي يُمثِّل ذروة المنطق العقلاني في التاريخ الصيني بأسره، وهؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم يُمثِّلون كثافة إبداعية عالية يمكن أن تصل إلى وجود (٢,٣٣) فلاسفة رئيسية، و(٢,٦٧) فلاسفة ثانوية في كُلِّ جيلٍ من هذه الأجيال الأربعة. أمَّا الفترة الأخرى الأكثر كثافة من حيث الإبداع الفلسفي، فهي حقبة أسرة «سونغ المالكة»،

خاصة الأجيال الثلاثة الأولى للحركة الكونفوشيوسية الجديدة من عام: (١٠٣٥)، وحتى عام: (١١٦٥) بعد الميلاد، ثم الفترة من: (١١٦٧)، وحتى: (١٢٠٠) بعد الميلاد، وتعطينا هذه الفترات نسبة متوسطة تصل إلى (٢,٣٣) من الفلاسفة الرئيسيين، و(١,٣٣) من الفلاسفة الثانويين في كُلِّ جيلٍ[٣]. نستخلص من ذلك أنَّ أكثر الفترات كثافة من حيث الإبداع الفلسفي في الصين هي تقريباً نفس الفترات في اليونان، إلّا أنَّ عدد الفلاسفة في اليونان كان أكثر منه في الصين[٤].

مَن الذي سيذكرُه التاريخُ؟

ربما نعتبر أن هذه الدراسة التحليلية السابقة ليست مبنية على قاعدة ما، سوى بعض التقديرات الذاتية للقيمة الإبداعية، وربما نعتبر أننا بهذا نفرض معياراً تاريخياً على نحو تعسّفي، وأنّ هذا المعيار يُفترض أن يتغير وتحدث له انزياحات من عصر إلى آخر، ولا يمكن تجاهل مثل هذه القضايا بسهولة عن طريق عرض أرقام، فكل عملية قياس تعتمد على ما الذي يتم قياسه، وفي هذا الإطار تصبح قضايا المنهج هي قضايا النظرية.

المعايير والأنظمة والشرائع كلها متموضعة تاريخياً، ولنحاول فهم ما تتضمّنه هذه المقولة، **فعلى سبيل المثال**: نحن لا نستطيع أن نطلق باستحقاق تام لقب «مفكرين «على عدد ضخم من المفكرين غير المعروفين، والذين بقوا في الظل عبر التاريخ،على الرغم من أنهم أشخاص يتصفون بالإبداع بما تحمله الكلمة من معانٍ، وأنهم أشخاص ترددت أسماؤهم، وأعلنت بقوة في بعض المجالات عبر التاريخ، حيث ذكرت فيها إنجازاتهم.

تُعتبر الأفكار في حدِّ ذاتها إبداعية، لأنَّها تشغل اهتمام أشخاص آخرين، ويتضمن المفهوم الحقيقي للإبداع حكم جيل على آخر، فهل يتعيَّن علينا القول بأنَّنا لا نجري دراسة على الإبداع، ولكن نجري دراسة على السمعة أو الصيت؟، ويظهر الفرق في ذلك من خلال تعاملنا مع نزعة المرء في أن يصبح من الأبطال، وأن يتفرّد عن السياق والمجموع، وبالرغم من أنَّ ذلك يجعلنا نبدو وكأنَّنا ننتهك إحساسنا، أو ننتهك شرط القضية التي نقوم بشرحها وإثباتها.

إنَّ «القدرة الإبداعية» لفيلسوف مُعيَّن لا تشتهر إلَّا بعد مرور عدد كبير من الأجيال، وذلك؛ لأنَّ الأفكار الخاصة بالفرد تصبح مجالاً للاهتمام عندما تكون صارمة في مركز الموضوع خلال البنية طويلة المدى للشبكات التي تنقل الأفكار.

إن المعيار السوسيولوجي المحدد لما هو إبداع يعتمد على المسافة التي تعبرها الأفكار عبر أجيال متعددة، فقد قمت بتصنيف الفلاسفة في الصين واليونان وفقاً لعدد الصفحات التي احتوت مناقشة لأفكارهم في شتى كتب تاريخ الفلسفة، وبنيت تصنيفاتي على أساس طلبات متكررة للتقييمات من جميع المصادر[٥]، وكل قارئ هو حرٌّ في إعادة تعيين الحدود بين المراتب التي أقترحها للفلاسفة، وهو حر بأن يُعيد تحليلها مرةً أخرى؛ وأنا أشكُّ بأنَّ هذا الأمر سيغير بشكل مادي حقيقة تصورنا للأنماط البنيوية للشبكات الاجتماعية.

تسعى المصادر الأقرب للفلاسفة القدامى لإجراء أحكام تاريخية لتجيب عن سؤال أي من هذه الأفكار ستكون مؤثرة؟ وأي منها جديرة بالذكر؟ وتعتمد التواريخ الحديثة للفلسفة الصينية على هذه المصادر القديمة مثل المؤرخ القديم «سيما تان» (Ssu-ma T'an) الذي عاش في وقت مبكر (عام ١٢٠ قبل الميلاد)، كما تعتمد أيضاً على انتقادات المدارس الفلسفية في الذاكرة المعاصرة من جانب **منسيوس**، **هسون تزو**، **هان فاي تزو**، **وتشوانغ تزو**، وتشبه التواريخ الحديثة سلفها القديم، والذي ـ غالباً ـ ما تقتبس فقرات كاملة من مصادره القديمة، التي نشأت تدريجياً على قدر كبير من الاهتمام بالفلاسفة الأولين دون غيرهم من الفلاسفة الذين كانوا على مقربة منهم في ذلك الوقت. لايمكننا أن نقفز خارج التاريخ، ولكن لا يعني هذا أننا محددون بـما نستطيع أن نفهمه من الإبداع الفكري؛ فالقبول بهذا صفة حيوانية.

العظمة الفكرية على وجه التحديد هي تأثير شخص على مجرى الأحداث خلال التاريخ الفكري، وبقاء تأثيره بعد ذلك على الأجيال اللاحقة له ولأعماله.

معياري في تحديد العظمة الإبداعية في تصنيفاتي يعتمد على الدرجة

التي من خلالها يبقي الفيلسوف موضع اهتمام للمفكرين الآخرين عبر فترات طويلة من الزمن، ويمكن أن تتغير المعايير عبر الزمن، إلَّا أنَّ التغير يبقى محصوراً في الشخصيات التي انضمت إلى سلسلة شهرة طويلة المدى في المركز الأول أو الطبقة الأولى، ولا يمكن الحكم على الصيت إلَّا إذا انتقل باستمرار إلى جيل تالٍ أو جيلين، ولهذا السبب ليس من السهل بنيوياً تمييز درجة الإبداعية بين معاصري الفرد وبينه، فعلى سبيل المثال: فإنَّ **أفلاطون** لم يكن معروفاً جيداً في حياته ـ وربما كان معروفاً بدرجة محدودة ـ لدى أحد جماعة سقراط مثل **أريستيبوس** مؤسس المدرسة القورينية، أو لدى **أنتيستينيس** الذي مهَّد الطريق للمذهب الاجتماعي الذي يحث على مهاجمة المعتقدات، أو المؤسسات التقليدية الذي أصبح مؤخراً معروفاً باسم مذهب الكلبيّين.

قام أرسطو بإحداث كثير من الجلبة والضجة في أيام حياته، وقيل: إنَّه عندما عاد إلى أثينا كان على رأس مسيرة تبتهج بانتصار نصيره الإسكندر الأكبر، وكان واضعاً في أثناء ذلك تاجاً على رأسه، وفي أصبعيه خواتم من الذهب، وكان محمولاً على كرسي يشبه كرسي العرش، ولذلك فقد اضطر أرسطو للفرار من المدينة لينجو بحياته عندما توفي الإسكندر حينما اشتعلت مجدداً في أثينا المشاعر المعادية لمقدونيا في عام: (٣٢٣ قبل الميلاد). [انظر: فيليكس غرايف (Grayeff) (١٩٧٤: ٤٤ ـ ٤٥)].

لقد كانت المذاهب الفلسفية متوازنة بصورة دقيقة بين المذهب المادي والمذهب المثالي للأفكار (أو الأفلاطوني) التي أسسها **أفلاطون**، وقد نُشر مذهب أرسطو وآراؤه بشكل واضح دون تزييف في الجيلين التاليين له فقط، واشتهرت مدرسته باسمه لمدة مائة سنة تالية، وانبثق من ذلك عديد من المذاهب المادية التي كانت تتكون ـ في الغالب ـ من علوم تجريبية.

بعد إعادة اكتشاف النصوص الأصلية لأرسطو وانتشارها في أثناء عملية إعادة تنظيم الأحزاب الفلسفية من حوالي عام: (٨٠ ـ ٥٠ قبل الميلاد)، ارتفعت شهرة **أرسطو** بدرجة معتدلة لمدة (٦٠٠) عام تقريباً، وتم ترويج مذاهبه بطريقة نموذجية في شكل توفيقي تحت هيمنة المذهب المثالي (أو الأفلاطوني).

في أوساط العالم الإسلامي والنصراني خلال القرون الوسطى، أصبح **أرسطو** المعلم بحق، وأصبح «الفيلسوف» الذي حكمت له الاستطلاعات والإحصائيات بأنَّه بلغ الرقم القياسي في الشهرة أو السمعة في الأجيال من عام: (١٢٣٥) إلى عام: (١٣٠٠) بعد الميلاد، وتم الإعلان عن شهرة أرسطو مجدداً من قبل الحركة الإنسانية، وأصبح وقتها بمثابة الموجه القائد لحملات بداية انطلاق الوعي الذاتي للفلسفة الغربية في العصر الحديث.

على العكس من ذلك، فقد علت شهرة **سقراط**، وأصبح بطلاً على الجميع، وذلك في أثناء الفترة التي كان فيها كل من الكلبيّين والشُّكاك أكثر شعبية بين أوساط المجتمع، وذلك من عام: (٤٠٠ ـ ٣٠٠ قبل الميلاد)، أي: في الأجيال التي تعاقبت بعد رحيله عن الدنيا. لقد نسب إليه العديد من مدارس الفلسفة، فقد أرجع الكلبيّون نسبهم إلى **أنتيستينيس** الذي كان رفيقاً لسقراط، وكانوا يجلونه ويحترمونه مثل رائدهم السيد **ديوجين** الكلبي الذي ولد في سينوبة (Diogenes of Sinope). تم تأسيس المدرسة الميغارية للفلسفة أيضاً (وكان يطلق عليها المدرسة الجدلية) بواسطة **إقليدس**[٦] وهو أحد تلامذة **سقراط**، وكان منطلقها الجدل والنقاش، ومهدت الطريق إلى مناهج علم المنطق، وانبثقت أيضاً بعد **سقراط** العديد من المدارس قصيرة الأجل، مثل **مدرسة اليس** (التي أسسها تلميذه **فيدو**)، و**مدرسة قورينة** (التي أسسها **أنتيستينيس**)، واتبعت هذه المدارس أيضاً جميع مناهج الجدلية والنقاش الخاصة بمدرسة **سقراط**، التي تخصصت في الوقت الراهن في تطبيق استجوابات عن قيمة الحياة نفسها.

قام **أفلاطون** إلى حدٍّ كبير بنشر مذهبه المستمد من مصادر فيثاغورثية ومصادر أخرى أكثرها من السقراطية، وذلك عن طريق ربطه بشخصيات مشهورة، ووصل بالتالي إلى بؤرة الاهتمام والشعبية متفوقاً على المدارس المتنافسة في ذلك الوقت الذي تفوقت فيه مدرسته، وعندما أثبت **أفلاطون** ـ مراراً وتَكراراً ـ بأنَّه قادر على الهيمنة (ليس كمذهب للجدلية، ولكن كمذهب للميتافيزيقا الممتزج على نحو متزايد بالإيمان بالقوى الخفية) تبدد صيت **سقراط** بعد عام: (١٠٠ بعد الميلاد)، ولم يختلف الأمر في عصر الفلاسفة المسلمين أو الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى، أمَّا بالنسبة إلينا ـ باعتبارنا عصريين ـ يعتبر صيت **سقراط** أو شهرته بصورة عامة شاهداً على اهتمامنا **بأفلاطون**.

ويستطيع الفرد أن يروي قصصاً مشابهة عن شرق آسيا، حيث نصادف مثلاً الفيلسوف الصيني **كونفوشيوس**، الذي تعاظمت شهرته، وتناقلت أجيال عديدة تعاليم ومعتقدات مذهبه، ولـم تتعامل مع تعاليمه باعتبارها ممتلكات رمزية خاصة لمدرسة مستقلّة: نعني الكونفوشيوسية، بل إن **كونفوشيوس** كان يظهر كفيلسوف «طاوي» حكيم ـ أي: ينتمي إلى مبدأ الطاوية، وهي فلسفة دينية مبنية على تعاليم **لاوتسي**، وتعتبر بالإضافة إلي الكونفوشيوسية والبوذية أحد أديان الصين الثلاثة ـ في قصص **تشوانغ تزو**، أو **جوانغ زي** (عام: ٣٠٠ قبل الميلاد)، وكان هناك أيضاً كثير من «العظماء» الذين حظوا بصيت تفاوت بين العلو والدنو مثل **منسيوس** (في عام: ٣٠٠ قبل الميلاد)، الذي لم يرتفع صيته إلى رتبة الشرائع الكونفوشية حتى (٤٠) جيلاً متأخراً حين اشتهر مع الكونفوشيوسيين الجدد في الفترة ما بين: (١٠٥٠ و١٢٠٠ بعد الميلاد). [انظر: غراهام (Graham)، (١٩٥٨): الرابع عشر، ١٥٨][7].

تعتبر جرعة الواقعية التي تم عرضها بواسطة تقصٍ طويل المدى (حتى لو كانت غير مرغوب فيها) ترياقاً مفيداً لغرورنا الشخصي، وللغرور البارز الذي نلحقه بأهدافنا البطولية، «والعبقرية» النادرة في الأجيال الغابرة التي نقتدي بها، أو نتخذها باعتبارها نماذج نحتذي بها في تصورنا الداخلي. يجعل المفكرون اختراقاتهم أو تقدمهم المفاجئ في المعرفة دافعاً إلى تغير مسار تدفق الأفكار، وذلك بسبب ما يقومون به مع رأس المال الثقافي والطاقة الشعورية التي تتدفق إليهم من خلال أزمان سبقتهم، والتي يقوم بإعادة هيكلتها من جديد بواسطة شبكة من التوترات بين معاصريهم، وتعتبر ميزة مساهماتهم مستمدّة من «قيمتها الحقيقية» بالإضافة إلى «تأثيرها الاجتماعي» وهذان هما السبب الرئيسي في تطور البنية وتغيرها بعد موتهم. نُعتبر ـ نحن المفكرين ـ في أرض الواقع بمثابة دوامات في نهر الزمن، وربما أكثر من غيرنا من البشر في هذا الوصف، وذلك لأنَّ جُلَّ عملنا يتمثل في إحداث الترابط عبر الأجيال.

الإبداع ـ إذن ـ مسألة تظهر على مدى فترات طويلة، ولنكن واضحين إذا قلنا: إنّ الجيل الواحد هو الوحدة الصغرى للتغير الفكري، الذي يمتد إلى (٣٣) عاماً تقريباً، إلّا أنَّ الأمر يستغرق مدة أطول لكي يُحدث الإبداع تغييراً مهماً في المقدمات الفلسفية، **وبمعنى آخر**: يستغرق ذلك على الأقل

جيلاً آخر، أو جيلين تاليين لكي ندرك إن كان هذا التغيير له تأثير بنيوي على ما يستطيع المفكرون فعله لاحقاً، ويعتبر علماء الاجتماع ممَّن لديهم المقدرة على إدراك ذلك من خلال الفكير بالسلوك الخاص بنا. نحن نعرف الآن تماماً إنجازات علماء الاجتماع الكلاسيكيين أو التقليديين [(ماكس فيبر)، ودوركايم، وميد (Mead)، وجورج سيميل (Simmel)] من: (١٩٠٠ ـ ١٩٣٠) تقريباً، ولكن يعتبر الجيل الذي أتى بعدهم هو المساهم في عملية انتشار تلك الأسماء إلى أكبر تجمعات للمتخصصين في علم الاجتماع[٨]، ولكن هؤلاء المفكرين تذبذبت سمعتهم في حياتهم الخاصة وبعد فترة وجيزة من وفاتهم، وفي بعض الأحيان كانت سمعتهم تتقلص وتنخفض.

قد يكون العمل الإبداعي الذي يلقى اهتماماً وعناية لمدة (٥)، أو حتى (١٠)، أو (٢٠) عاماً هو مجرد تحول ثانوي، وتعتبر مثل هذه الفترة قصيرة جدّاً لتجعله في نطاق المنظور طويل المدى للتاريخ الفكري، ولإدراك مدى أهمية العمليات الفكرية الدائرة يحاول المرء هنا ربما تقدير إلى أي مدى أحدث فلاسفة «ما بعد الحداثة» ضجة في الثمانينيات، ومدى احتمالية أن تشغل مكاناً، أو تترك بصمة في تواريخ علم الفلسفة التي قد تمت كتابتها بعد قرنين، أو حتى بعد جيلين، ونفس الشيء بالطبع يتعلَّق بالمشاركين الحاليين في «علم المستقبليات» أو حتى فيما يخص أيِّ حقل معرفي آخر، وتعتبر مهمة السوسيولوجيا هي معرفة العَلاقة بين الطليعة البشرية لأي جيل محدد (أي: الفترات القصيرة للسنوات القليلة، أو العقود التي تُشكل مركز المشاريع الحالية للمفكر)، وكذلك المعرفة الصارمة لما ستؤول إليه أي سلسلة من الأجيال التي تمثّل المملكة الإبداعية، وأيها التي سنطلق عليها في التاريخ اللاحق «العظيمة».

ماذا يفعلُ الفلاسفةُ الأقلُ مكانةً؟

رُبَّما تجعلنا وجهة النظر هذه نقع في دائرة الشَّكِّ المزعجة، فهل نتعامل هنا مع الشهرة وليس مع الإبداع نفسه؟ أليس من الممكن أن يكون هناك عديد من الأفراد المبدعين المغمورين الذين لم يحصلوا على مكانتهم التي يستحقونها بالنظر لما قدّموه؟ يمثل عرضنا لهذه الأسئلة أملاً لشد أزرنا ـ

نحن المفكرين ـ الذين نادراً ما نحصل على المردود والشرف الذي نعتقد بأنَّنا نستحقه، وهو أمل يشابه ذلك الذي تمثله حكاية البعث بعد الموت التي تعدنا بأننا سنُكتشف من جديد، دعونا نرى ذلك.

حالات الشهرة التالية فوراً لوفاة المرء والتي نعرفها ليست ثرية جداً، والتي تنقل المفكر من الغموض إلى الشهرة، أو من الفقر إلى الثراء. أشهر الحالات في الفلسفة الغربية، هوالفيلسوف الهولندي باروخ دي سبينوزا (Spinoza) النموذج الأكثر أهمية في الفلسفة الغربية في هذا المضمار الذي لم يشع صيته إلَّا بعد موته بحوالي: (١٠٠) عام تقريباً، وكان المجادل الأهم للنزعات المثالية في عصر كانط. كان سبينوزا مشهوراً ـ بصورة مؤكدة ـ بسمعته السيئة في حياته، وإن كان في الوقت نفسه ذا مكانة جيدة بين أقرانه، حيث يذكر أنَّ الفيلسوف وعالم الطبيعة الألماني غوتفريد ليبنيتز (Leibniz) كان يزوره وينتحل آراءه وكتاباته، وكان سبينوزا قد بدأ رحلته من خلال الشبكة الديكارتية وقريباً من مركزها الناشط. كذلك نجد **فريدريك نيتشه** يصارع الجنون حينما كان مغموراً لمدة (٢٠) عاماً قبل أن يصبح مشهوراً خلال سنواته الأخيرة من حياته، بينما عاش **آرثر شوبنهاور** فترة طويلة من الفقر والفاقة، وذاع صيته فقط عندما أصبح في أرذل العمر، وإن كان يذكر أنَّ شهرته لم تبلغ مداها إلَّا بعد موته؛ وقد كان كل من «**نيتشه، وشوبنهاور**» منذ سن البلوغ المبكر متصلين بشكل جيد ومكثّف بالشبكات الفكرية الرئيسية، ولم تكن خلافاتهما متعارضة إطلاقاً مع الديناميكية المعتادة للشبكة الإبداعية، وكان كلاهما غزير الإنتاج، ونموذجاً مرتبطاً بالسمو [راجع: برايس، ١٩٨٦، وسيمونتون، ١٩٨٨]، وكانت لديهما الطاقة العاطفية ورأس المال الثقافي اللذان يعتبران شرطاً واجباً للنجاح الإبداعي.

إنَّ عملية إعادة اكتشاف «الأعمال المطمورة» غير ممكنة على الإطلاق إلَّا إذا كان هناك بعض الشيء من الاتصال بالعالم الفكري، وذلك لكي يتسنى استردادها، وهذا يعني أنَّه يتوجب على المفكرين أن يقوموا بعمل تلك الاتصالات في حياتهم، وإلا لن تستطيع أعمالهم أن تلعب هذا الدور بعد موتهم.

ماذا بشأن العمل الإبداعي الذي يُطمر، أو يُدفن تماماً إلى الأبد؟ الأمر

هنا وثيق الصلة بأن نعرف كيف تبدو الحياة الفكرية حين يتحرك الفرد بعيداً عن المركز. كلما اقتربنا أكثر من الشخصيات الرئيسية على الرسم البياني للشبكة؛ يصبح واضحاً على نحو متزايد أن السمة البارزة للفلاسفة الآخرين هي تطوير أفكار الفلاسفة الذين يشغلون مراكز بارزة، أو يقفون على رؤوس سلسلة فكرية معينة، وإن عمل الفلاسفة هو إضافة انتقادات، وتفسيرات وتعليقات. مثل هذه الشخصيات ـ على وجه التحديد ـ ليست بمبدعة، وذلك لأنَّها تابعة، وهذا أمر شائع إلى حدٍّ ما في الشخصيات ذات الرُتب «الثانوية»، بالرغم من أنَّ هذه المساحة تضم أيضاً الأشخاص الذين واصلوا تقدمهم على مسؤولياتهم بطريقة مستقلة من غير مساعدة أو إرشاد، وكذلك الذين فشلوا في إحداث تأثير فكري عميق الذي من شأنه وضعهم في المرتبة التاريخية الأولى.

يعتبر يانغ تشو (Yang Chu)، (٣٨٠ قبل الميلاد) ـ الذي كان من الجيل التالي لجيل مو تي (Mo Ti)، والسابق لجيل منسيوس ـ شخصية ثانوية نموذجية لهذا النوع من الشخصيات المستقلة في سلوكها. خرق **يانغ تشو** الإجماع السائد عن طريق التبشير بالمذهب القائل بأنَّ الطبيعة ليست أخلاقية، ولا مُخالِطة في حدٍّ ذاتها، وأنَّ الفردية المتطرفة نفسها طبيعة متأصلة [راجع: غراهام، ١٩٧٨: ٥٩]؛ ويمثل جورجياس (Gorgias) ـ مدرس علم الخطابة المشهور وأحد الفلاسفة السوفسطائيين ـ نفس القدر من الأهمية في اليونان، وكذلك أكزينوفانيس الذي هاجم الشرك المتصور في شكل بشري أو بصفات بشرية، أو الفيلسوف اليوناني ستيلبو (Stilpo) الذي يُعد من أكثر المنطقيين الجدليين ذكاءً ودهاءً. لم يكن هؤلاء الرجال هم رجال الطبقة الثانية من حيث الأهمية، وفي الواقع كان بعضهم مشهورا جدّاً في حياته، وأعلن **منسيوس** بطريقة بلاغية منمقة بعض الشيء بأنَّ: «كلمات يانغ تشو ومو تزو قد ملأت العالم» (منسيوس ٣ب،٩)[٩]، وربما كان **جورجياس** في أيام حياته أكثر شهرةً من **سقراط**. إن هذه الشخصيات الثانوية تختلف عن الشخصيات الرئيسية؛ لأنها تصبح مرئية أو واضحة على المدى الطويل، وذلك عندما تمحص أفكارهم، أي: تدرس بعناية في كل مكان، ويكون بعضهم مؤثراً جدّاً، ولكن يتم استيعاب أفكارهم أيضاً بسهولة عن طريق تخاطب الجيل التالي (كما حدث مع **يانغ تشو، واكزينوفانيس** Xenophanes)، ويثبت الآخرون أنَّهم دائمين لفترة قصيرة جدّاً، أي: سريعي

الزوال، وذلك لأنَّ الشبكة تنعطف في اتجاه مختلف (كما هو الحال مع **جورجياس**)، فما من كنوز مدفونة هنا، ربما قد نجد الكنز الحقيقي عندما نعيد تقييم ميزاتهم، ولكن ليس هناك شيء مدفون يخصهم.

ـ وينعكس ذلك في سؤال مفاده: هل يكمن الإبداع النظري في طبقات الشخصيات الأقل مكانةً؟

تلعب الشخصيات الأقل مكانةً ـ من وجهة نظرنا ـ دور الشخصيات المثالية الموالية والمثقفة، وربما دور المناظرة ضد المعارضين، وما ينقصهم هو العمق والأصالة، التي تعني القدرة على الإبداع التي تجعلهم يتميزون ويتفوقون على غيرهم.

وليس بالضرورة أن تكون الشخصيات الأقل مكانةً مغمورة في أيام حياتهم، نأخذ مثالاً لذلك وانغ تونغ (Wang T'ung) الذي قام بكثير من النشاطات (٢٢٤ مفتاح الرموز للشكل ٢ ـ ٦)، وهو المحاضر الكونفوشيوسي المشهور في العاصمة تشانغان في عام: (٦٠٠ بعد الميلاد)، ومعلم المئات من الدارسين، بمن فيهم العديد من الأشخاص السياسيين الذين أسسوا أسرة **تانغ**، وكان معاصروه جد معجبين به، ولم يكن هناك أحد مثله منذ عصر كونفوشيوس، وقام بكتابة قصائد غنائية، وسجل للأحداث المهمة بمنهج زمني تدرجي، ونَقَّح الشعائر والموسيقى، وألَّفَ أول عرض كلاسيكي للأحداث وَفقاً للتسلسل الزمني للفترة من: (٢٨٩ ـ ٥٨٩ بعد الميلاد) في محاكاة لحوليَّات الربيع والخريف الخاصة بكونفوشيوس، وحفز طلاب العلم بالانتقال من مكان إلى آخر، وبسببه أصبح للمبادئ العظيمة للحكماء وجميع تصاريف الأحداث في العالم شكلها الشامل وصياغتها التامة. (مقتبس في فونغ (Fung)، ١٩٤٨: ٢: ٤٠٧)، ورغم كل هذا: فإنَّ المؤرخ العصري فونغ يو ـ لان (Fung Yu-lan) وصفه بأنَّه شخصية أقل مكانةً، حيث أنتج نسخاً من الكلاسيكيات غير جديرة بالملاحظة، وإن قام بعض المؤرخين العصريين الآخرين بذكره في أعمالهم (على سبيل المثال، نيدام (Needham)، ١٩٥٦: ٤٥٢)، إلَّا أنَّه على الجانب الآخر أهمله آخرون منهم، مبررين ذلك بأنَّ شهرته كانت مؤقتة وليس لها أي أثر تاريخي، وبالطبع هناك مئات الشخصيات التي تشبهه في جميع أنحاء

العالم، سلسلة ممتدة من المعلمين الأكاديميين، والأبيقوريين (أتباع أبيقور وفلسفته)، والرواقيين (أتباع المذهب الفلسفي الذي أنشأه زينون في عام ٣٠٠ ق.م)، مثل ديوجين من مدينة بابل (الذي كان رئيس المدرسة الرواقية في أثينا)، وكليتوماكوس (Clitomachus)، وأبولودورس (Apollodorus)، وغيرهم كثيرون، الذين تعتبر أسماؤهم غير صالحة للوصف بالمتخصصة، وإن كان إنتاجهم يوصف بالغزارة، ولعبوا دور السفراء لبلادهم، بل أكثر من ذلك نجد من يمثلهم من أكاديميي العصر الراهن.

قد حاز بعض الأشخاص على مستوى أدنى من الأهمية في سجلاتنا التاريخية، وذلك ليس بسبب شهرتهم ولكن لأنَّهم كانوا مرافقين لمفكرين أكثر أهمية، أو لأنَّهم عاصروا حدثاً تاريخيّاً جديراً بالانتباه والملاحظة. نحن على علم برفقاء **كونفوشيوس**، أو **منسيوس** الذين ظهروا فقط كمحادِثين في حواراتهم، وكذلك المتفرجين (غير المشاركين) في سجلات زِنْ التاريخية، وفيلوستراتوس (Philostratus) (١٧٢ في الشكل ٣ ـ ٥)، الذي يصادف أن يكون معلم كليوباترا. على الرسم البياني أعلى للفلاسفة في الصين تعتبر الشخصية الثانوية (٣١١ في الشكل رقم ٦ ـ ٤) أخوة تشنغ، وارتباطهم بالفلاسفة السابقين «تشانغ تساي»، و«تشو تون ـ آيهي» (Chou Tun-I)، والفيلسوف «تشنغ هسيانغ» (Ch'eng Hsiang) الأب الروحي لهؤلاء الفلاسفة الكونفوشيوسيين الرئيسيين. وضعت مثل هذه الشخصيات في الرسوم البيانية لأنَّها لعبت ـ أحياناً ـ دوراً تأثيريّاً في أزمانهم، ودونهم لن تتم العَلاقات ودوائر الارتباط الفكرية المهمة[١٠].

تمنحنا مثل هذه الشخصيات معنى الأدوار الروتينية في العالم الفكري؛ فإنَّه من خلال الفئات الأقل مكانةً والفرعية منها تستطيع أن تحظى المراكز الفكرية الرئيسية على انتباه الشبكة القمة بين الحين والآخر. لدينا في جعبتنا من هذا المزيد، فهناك مؤرخون متخصصون من الدرجة الأولى قاموا بتسليط الضوء على الوسط الاجتماعي الذي يتعاملون معه، وجلبوا الفئات الأقل مكانةً، والفئات الفرعية إلى الصورة وأظهروها، مثلاً فإنَّ «لي تونغ ـ هسوان» (Li T'ung-hsuan)، (٢٣٢ في الشكل رقم ٦ ـ ٢) لم يتم ذكره حتى في السجلات التاريخية الرئيسية للفلسفة الصينية أو البوذية، إلَّا أنَّ ذكره قد علا شأنه عند أودين (Odin) (١٩٨٢) في فلسفة «هوا ـ ين» (Hua-yen). إنَّ عدسة

التكبير ـ أينما تكون وجهتها متاحة ـ تظهر لنا أنَّ هناك مفكرين كانت لديهم مهارة جديرة بالاعتبار في إعادة ترتيب وتنظيم، وتعميم أي وضع أو حالة، ولكنَّها تؤكد لنا أيضاً تصورنا الذهني بأنَّ القدرة الإبداعية نادرة، وفي هذا تكون مثل هذه اللمحات مفيدة أيضاً في فهم الفترات العقيمة أو غير المثمرة في الرسم البياني الذي قمنا بعرضه.

ـ فهل انحيازنا غير المتعاطف مع هذه الشخصيات الأقل مكانة هو الذي يجعل سلسلة «يوان» (**Yuan**) وسلسلة «مينغ» (**Ming**) اللتين كانتا في وقت مبكر (١٣٠٠ ـ ١٤٥٠ بعد الميلاد) يبدوان وكأنَّهما مُجَردان من الفلسفة؟

ليس الأمر كذلك، فهناك السجلات التي تشير إلى أنَّه يمكن لنا إدخال بعض الشخصيات لدائرة الضوء [انظر ـ مثلاً ـ: داردیس، ١٩٨٣ : ١٣١ ـ ١٨١، الذي أظهر لنا بعض الكونفوشيوسيين المنغمسين في الإصلاح السياسي]، ولكنهم في الحقيقة يؤكد لنا صحة انطباعنا عن الروتين الفكري في التعامل مع أي فلسفة مهمة.

وربما تتكون الحاشية الخارجية للعالم الفكري ـ الذي نستطيع أن ندركه تاريخيّاً ـ من الأشخاص الذين ليس لديهم سمو أو تميز بالغ حتى في حياتهم، وذلك من خلال ارتباطات ثانوية أو طارئة مع الأشخاص الأكثر شهرة، وتظهر مثل هذه الشخصيات بوضوح خلال مصادر تاريخية عن الحياة العادية، وأحياناً تصبح معروفة عن طريق مؤرخ مثل إليزابيث روسون (Elizabeth Rawson) (١٩٨٥ : ٤٩)، الذي عرض عادات القراءة للناس العاديين في الأقاليم، ومثال ذلك ـ إذا صح القول ـ: مالكو الأراضي في الريف الروماني في عام (٥٠ قبل الميلاد). على ما يبدو أنَّه كان هناك أناس كثيرون من هذا القبيل نصادفهم في نموذجنا العرضي مبعثرين هنا وهناك، ليس فقط ممَّن كانت لديهم عادة القراءة، بل كان منهم مَن فسر الأفكار الرِّواقية والأبيقورية. نحن نعلم بأنَّنا في الأقاليم الفكرية عند التعامل مع الأفكار القديمة والمحرفة نجد معارضين يقفون حتى لهؤلاء الفلاسفة «الأقل مكانةً»، الذين يتبوءون مكانة تلي مكانة الشخصيات المهمة في الشبكات الفكرية في أثناء حياتهم، وأرى هذا الأمر جيداً لكي نتعرف عن قرب على هذه المجموعة بنوع من الواقعية، ويمكننا من خلال ذلك أن نكون قادرين على فهم أنفسنا.

ولا يتغير شكل الانتشار الأفقي للبُنى الفكرية كثيراً على مدار القرون، فنحن نعيش أيضاً مع عدد كبير من القُرَّاء والكُتَّاب المبدعين، وكذلك نعكس الأفكار القديمة دون أن نعرف ماذا نفعل، ونحلم بالتألق والبهاء الفكري، إلَّا أنَّ العصور الإبداعية تعتبر أكثر ندرة من تلك الروتينية، وحتى في أفضل الأوقات، فإنَّ الدوائر الداخلية للعالم الفكري تكون محاطة بمحيطات فوق محيطات، حيث يعيش معظمنا(١١).

الشكل البنيوي للحياة الفكرية: سلاسل طويلة المدى في الصين واليونان

إنَّه من التقليدي بأنَّ يكتب التاريخ الفكري بِلُغَة الـ «مدارس» طبقاً لمرجعية النصوص التي تعود إلى فترة الدول المتحاربة في الصين القديمة (قبل ٢٢٠ عاماً قبل الميلاد)، حيث إنَّنا نتحدث ـ بطريقة بلاغية بعض الشيء ـ عن «المائة مدرسة» (تشيا). [انظر ـ على سبيل المثال ـ: تشوانغ تزو، الفصل: ٣٣)، و«دايوجين لارتيوس» (Diogenes Laertius)، (٢٠٠ بعد الميلاد) الذي جمع سيرته الذاتية في مدارس أو «سلاسل متتالية» أيونية وإيطالية، ولكن يمكن أن تمثل كلمة «مدرسة» أموراً أربعة مختلفة.

أكثر هذه المعاني اتساعاً هي أن يكون لدى الأفراد طرق تفكير مشابهة، دون أن يعني ذلك أي شيء يتعلق بالتعامل معهم كمنظمة اجتماعية. في حوالي عام (١٠٠ قبل الميلاد) صنف المؤرخ الرسمي لسلالة **هان سيما تان** الفلاسفة الصينيين المبكرين إلى ست «مدارس»، وكان من بينهم «المدرسة الطاوية»، باعتبار أن نصوصها تتشابه مع كتاب الطريق إلى الفضيلة (وهو كتاب كتبه مؤسس الديانة الطاوية) ـ قد استعمل مصطلح طاو: للدلالة على عديد من المعسكرات الفكرية على مدار القرون السابقة ـ، وكان هذا العمل هو الانبثاق الحقيقي للديانة الطاوية المنظمة بإحكام في قرونٍ لاحقة. لا تكون مثل هذه الـ «مدارس الفكرية» ذات أهمية إلَّا إذا كانت مؤسسة على بنى أكثر واقعية.

يتمثَّل الاستخدام الأكثر دقةً لمفهوم مدرسة في أن يُظهر بوضوح التأثيرات الفكرية فيما بين أعضاء تلك المدرسة، فهذا هو التعامل الحرفي الأساس لمفهوم مدرسة لدى المؤرخين الفكريين، وبالرغم من ذلك: فلن

أتعقب «المدارس» بهذا المعنى. بالتأكيد يحدث انتقال للتأثير الفكري، ولكن هذا ليس تفسيراً كافياً ليبين سبب تكون أي مدرسة معينة بمنأى عن جميع الأشخاص الذين يمكن أن يقرؤوا أو يستمعوا لأي فكرة، فالقليل منهم يمكن أن يصبح ذا أهمية بتشكيل رأس ماله الثقافي في اتجاهات جديدة، كما أننا سنجد أن تتبع «التأثيرات» يتضمن ارتداداً ثقافيّاً غير محدود، الذي فيه يمكن أن تؤول ـ دائماً ـ أفكار كل مفكر إلى تأثير آخر سابق عليه، ويعتبر المسار الذي يحمل طاقات القدرة على الإبداع الفكري أكثر من كونه أفكاراً عائمة في جو من التأثير، حتى لو تمكنّا من تعليق مثل هذا التأثير بوجود نص محدد في المكتبة الخاصة بمفكر معين؛ فإنَّ المسار المركزي والمهم هو الاحتكاك الشخصي في مناوشات وجهاً لوجه، بيد أنِّي سوف أُظهر بوضوح الأهمية القصوى للنوعين الآخرين من المعاني التي تعنيها «مدارس»، أو «دوائر».

النوع الأول من هذين النوعين: يتضمن سلاسل من العلاقات الشخصية، التي من أهمها العَلاقات بين المعلمين وتلاميذهم، وبجانب هذه الروابط العمودية تكمن روابط أفقية من الاحتكاكات الشخصية فيما بين المعاصرين. مجمل القول: فإنَّ كلمة «المدرسة» يمكن أن تعني حرفياً أو موضوعياً: المنظمة، وهي مكان يحصل فيه العلم ويورث فيه النفوذ، بل والممتلكات من خلال خلافة واضحة، كما في أكاديمية أفلاطون، وفي قاعة أرسطو للمحاضرات والمناقشات العامة، أو أكاديمية كهف الدير الأبيض «النيو ـ كونفوشيوسية» الخاصة بتشو هسي (أو تشو شي)، ومن هنا يعتبر المذهب جزءاً من الممتلكات التنظيمية وشعار هويتها الاجتماعية.

فالأشكال (٢ ـ ١)، و(٢ ـ ٢) بالإضافة إلى كثير من أشكال الشبكة الأخرى في هذا الكتاب توضح النوع الثالث، وهو سلاسل العَلاقات الشخصية، وكذلك من السهل إدراك النوع الرابع من خلال هذه الرسوم البيانية بالإضافة إلي المدارس المنظمة منهجياً[١٢].

السؤال الآن: ماذا توضح بعد ذلك مخططات الشبكة الصينية واليونانية؟

الشيء الأول الذي ينبغي أن يلفت نظرنا هو مدى ارتباط الشخصيات

المذكورة، خاصةً الشخصيات الرئيسية (المكتوبة بحروف كبيرة) بالفلاسفة الآخرين، سواءٌ أكانت هذه الروابط عمودية (سلاسل المعلم والتلميذ عبر الأجيال)، أو أفقية (روابط المعرفة الشخصية بين المعاصرين)، وتعتبر هذه الروابط في جميع مستويات السمو فيما يتعلَّق بالشخصيات المهمة، والتركيز بشكلٍ مكثف يرتبط بالشخصيات الرئيسية والثانوية، وإنَّ للشخصيات الأقل نصيباً في ذلك[١٣]. لم يكن معظم الفلاسفة البارزين منعزلين تنظيمياً، بل كانوا أعضاء في سلاسل المعلمين والتلاميذ الذين كانوا معروفين على أنَّهم فلاسفة، أو نصادفهم في سلاسل دوائر المفكرين المعاصرين، ولعل أبرز الفلاسفة يمكن أن يكونوا تلاميذ لفلاسفة آخرين بارزين جدّاً. بالإضافة إلى هذا التنظيم العمودي للشبكات الاجتماعية عبر الأجيال؛ فإنَّ المفكرين المبدعين كانوا يميلون إلى أن ينتموا إلى مجموعات من النبلاء الفكريين، سواءٌ أكانت جماعات من الحلفاء، أو ـ أحياناً ـ جماعات من المنافسين والمجادلين.

بالنسبة إلى يونان فقد قمت بتقسيم الفلاسفة إلى شخصيات مهيمنة، وأخرى رئيسية، وكذلك من لعب دوراً ثانويّاً، وأخيراً من هم أقل مكانة، وتُحسب روابط الشبكة إلى الوراء على حدٍّ سواء (للأسلاف والمرافقين)، وإلى الأمام (للتلاميذ)[١٤] (وسنسمي هذه الجوانب للشبكة بـ «ضد التيار» وهي الجوانب المتجهة إلى منبع التيار، وجوانب «مع التيار» وهي الجوانب المتجهة لمصب التيار).

*** ونجد ذلك فيما يلي:**

فلاسفة يونانيون	روابط ضد التيار	روابط مع التيار
مهيمنون (٨)	(٣,٨)	(٤,٠)
رئيسيون (٢٠)	(٢,٠)	(٢,٢)
ثانوية (٦٨)	(١,٣)	(١,٠)
أقل في المكانة (٢٣٧)	(٠,٧)	(٠,٤)

يُعد الفلاسفة المهيمنون ـ في المتوسط ـ أسلافاً ورفقاء أكثر أهمية على المستوى الفكري من الفلاسفة الرئيسين الآخرين، وتكون الفوارق بينهم أكبر

حتى على مستوى النتائج، علاوةً على ذلك لو فحصنا الشبكة فيما يتعلّق بدرجة السمو والأهمية لهؤلاء المفكرين عند أي شخص مرتبط بهم؛ فإنّنا نجد أنَّ الفلاسفة الأكثر بروزاً وسمواً يميلون ليكونوا مرتبطين عن كثب بفلاسفة آخرين في مستويات عُليا من التميز والسمو. فمن بين (٢٨) فيلسوفاً في المستويات المهيمنة والرئيسية؛ فإنَّ (١٨) فيلسوفاً (يُمثلون: ٦٤٪) مرتبطون بآخرين في تلك المستويات، ومقارنةً بـ (٣٣) من (٦٨) (يُمثلون: ٤٩٪) فيلسوفاً ثانويّاً مرتبطون أيضاً مع آخرين في مستواهم. عموماً؛ فإنَّ الأعلى في درجة السمو هو الأكثر ارتباطاً واتصالاً، **فسقراط** ارتبط مباشرةً بـ (٣) فلاسفة رئيسيين آخرين، وبـ (١١) فيلسوفاً ثانويّاً، وارتبط **أفلاطون** بـ (٣) رئيسيين، و(٦) فلاسفة ثانويين.

*** بالنسبة إلى الفلاسفة الصينيين، يكون النموذج مماثلا كما يلي:**

فلاسفة صينيون	روابط ضد التيار	روابط مع التيار
مهيمنون (٩)	(٤,٧)	(٦,٠)
رئيسيون (١٦)	(٢,٤)	(١,٦)
ثانوية (٦١)	(١,٥)	(١,٠)
أقل في المكانة (٣٥٦)	(١,٠)	(٠,٤)

نعود مرة أخرى ونذكر أنَّ الفلاسفة الذين هيمنوا لفتراتٍ طويلة من الحياة الفكرية لديهم إلى حدٍّ بعيد أكبر عدد من الروابط مع كل من الأسلاف والخلفاء، ونحن نتعامل هنا فقط مع ارتباطاتهم الحالية في جيلهم ومع هؤلاء الذين كانوا قبلهم وبعدهم تماماً، ولو فحصنا امتداد السلسلة زمنياً إلى الوراء فسنرى بأنَّ الفلاسفة الأكثر أهمية هم الأكثر بروزاً وسمواً في ارتباطاتهم داخل روابط متتالية في السلسلة، كما يلي:

الصين: الفلاسفة المهيمنون (٩):	٢ خطوة	٤ خطوات
عدد الفلاسفة الرئيسيين أو المهيمنين ضد التيار	(٢,١)	(٣,٣)
عدد الفلاسفة الثانويين ضد التيار	(١,٩)	(٣,٠)
كلا النوعين ضد التيار	(٤,٠)	(٦,٣)

الصين: الفلاسفة الرئيسيون (١٦):	٢ خطوة	٤ خطوات
عدد الفلاسفة الرئيسيين أو المهيمنين ضد التيار	(٠,٨)	(١,٤)
عدد الفلاسفة الثانويين ضد التيار	(١,٦)	(٢,٥)
كلا النوعين ضد التيار	(٢,٤)	(٣,٩)

الصين: الفلاسفة الرئيسيون (٦١):	٢ خطوة	٤ خطوات
عدد الفلاسفة الرئيسيين أو المهيمنين ضد التيار	(٠,٦)	(١,٠)
عدد الفلاسفة الثانويين ضد التيار	(١,٠)	(١,٧)
كلا النوعين ضد التيار	(١,٦)	(٢,٧)

الرابطتان (أو الخطوتان) تغطي المساحة المشتملة على معاصري الفرد بالإضافة إلى جيل من المعلمين المخلصين للفرد (بالرغم من الشبكات الكثيفة التي قد تستخدم رابطتين أو أكثر في الحاضر)، بينما تغطي أربعة روابط سلسلة أكثر تعقيداً[١٥]. في الشكل رقم (٢ ـ ١) ارتبط كونغ ـ سون لونغ بمنسيوس في الجيل السابق، خلال عديد من الوسطاء، ويتصل منسيوس نفسه مرةً أخرى بـ «مو تي» في (٣) أجيال من الماضي.

ظهرت الشخصيات البارزة في الفلسفة الصينية في المتوسط بالتجاور مع اثنين من الفلاسفة الرئيسيين بالإضافة إلي اثنين من الثانويين داخل رابطتين، الذين قاموا بعمل أربعة روابط إلى الوراء أو الخارج، كل واحدة متصلة بأكثر من (٦) مفكرين مهمين آخرين، وارتبط الفلاسفة الرئيسيون (الذين ليسوا فلاسفة مهيمنين) بفلاسفة رئيسيين آخرين (لديهم أقل قليلاً من رابطة واحدة على بعد خطوتين (رابطتين) جانباً، وأكثر قليلاً من رابطة واحدة عبر ٤ خطوات)، بالرغم من أن ارتباطات المفكرين الثانويين بمفكرين ثانويين آخرين جيدة مثل البارزين، فإن ارتباطات الفلاسفة الثانويين إلى الوراء تبقى متواضعة، وإن كانت تفوق مستوى الفلاسفة الأقل مكانة.

اليونان: الفلاسفة المهيمنون (٨):	٢ خطوة	٤ خطوات
عدد الفلاسفة الرئيسيين أو المهيمنين ضد التيار	(١,٨)	(٣,٩)
عدد الفلاسفة الثانويين ضد التيار	(٤,١)	(٨,٣)
كلا النوعين ضد التيار	(٥,٩)	(١٢,١)

اليونان: الفلاسفة الرئيسيون (٢٠):	٢ خطوة	٤ خطوات
عدد الفلاسفة الرئيسيين أو المهيمنين ضد التيار	(٠,٩)	(٢,٢)
عدد الفلاسفة الثانويين ضد التيار	(١,٠)	(٢,٧)
كلا النوعين ضد التيار	(١,٩)	(٤,٩)

اليونان: الفلاسفة الثانويون (٦٨):	٢ خطوة	٤ خطوات
عدد الفلاسفة الرئيسيين أو المهيمنين ضد التيار	(٠,٧)	(١,٦)
عدد الفلاسفة الثانويين ضد التيار	(١,٥)	(٢,٩)
كلا النوعين ضد التيار	(٢,٢)	(٤,٥)

طبيعة المجاورة الحالية بين أشهر الفلاسفة اليونانيين تُشبه كثيراً المجاورة بين نظرائهم الصينيين، إلَّا أنَّه كان لليونانيين ارتباطات بالشخصيات الثانوية أكثر منها في الصينيين، لذلك؛ فإنَّهم ارتبطوا بمعدل (١٢) فيلسوفاً مهيمناً داخل أربعة روابط ضد التيار، لدى الفلاسفة الرئيسيين العاديين (غير اللامعين) في كلا المكانين نفس أنواع الارتباطات. نرى أنَّ الفلاسفة الثانويين في اليونان لديهم ارتباطات نوعاً ما أكثر عمقاً في شبكاتهم (٤ روابط) من الفلاسفة الثانويين في الصين، وفي الواقع: فإنَّ الفلاسفة الثانويين اليونانيين لديهم تقريباً نفس عدد الروابط العميقة كفلاسفة رئيسيين عاديين، وذلك بسبب كثرة الفلاسفة الثانويين في المسار بجوار الفلاسفة اليونانيين المهيمنين، ومع ارتباطاتهم الكبيرة استفادت الشخصيات الثانوية مثل الفيلسوف الكلبي قراطيس وسبيوسيبوس (Speusippus)، أو أنتيستنيس (Antisthenes) من الارتباط بالسلسلة خلف **أفلاطون** أو **سقراط**، وقد تطابقت جزئيّاً الكثافة العالية للشبكات الفلسفية اليونانية في فترات عديدة مع كثافة الشبكة العالية في الصين في عصر أكاديمية تشي ـ هسيا (Academy Chi-hsia)

تقريباً، ومرة أخرى مع مجموعة «التعليم المعتم»، وأنساب تشان والنيو ـ كونفوشيوسيين.

كانت نتيجة هذه الكثافة المتواصلة عبر الأجيال وراثة الفلاسفة اليونانيين المهمين لرأس المال الثقافي، ويعتبر **أفلاطون** على بعد رابطتين من جورجياس، و(٤) روابط من بروتاغوراس (Protagoras)، وإمبيدوكليس (Empedocles)، وبارمنيدس، وفيثاغوراس (Pythagoras)، بينما كان أبيقور على بعد (٤ روابط) من **ديموقريطس**، وأيضاً من **سقراط**، وكانت لدى **أركسيلاوس** (المصلح الشكي للأكاديمية) رابطتان تصله بكل من **أرسطو** و**زينون** الرواقي و(٤ روابط) **بسقراط**، وتشمل الشبكة العميقة **لأرسطو** (٦) فلاسفة رئيسيين، و(١٢ ثانويين)، منها كريسيبوس أكثر الفلاسفة الرواقيين ذكاء، ويشمل (٧ رئيسيين)، و(١٠ ثانويين)، والأكثر كثافةً هو الأفضل سموّاً.

أهميَّةُ الروابطِ الشخصيَّةِ

ما الذي يعنيه أنَّ الفلاسفة البارزين دائماً ما تكون لديهم روابط أكثر من غيرهم، سواءٌ رأسيّاً أو أفقيّاً، خاصة مع الفلاسفة البارزين الآخرين؟ هنا ربما يساورنا الشَّكُّ في بعض الأعمال المنهجية. ربما نعرف عن وجود روابط أكثر بين الفلاسفة الرئيسيين وبعض الشخصيات الأقل في المكانة، وهذا فقط لأنَّ الكثير من المعلومات قد تم حفظها عن الفلاسفة النجوم، وتلك المعلومات تشتمل بالطبع على أسماء تلاميذهم وتابعيهم، إلَّا أنَّه لزاماً علينا أن نعاود التذكير بأنَّ هذه الشخصيات «الأقل مكانة» ـ من حيث وضعها في الجداول التوضيحية ـ كانت تعتبر شخصيات متميزة في زمنها، وأنَّها كانت تتمتع بمكانة مستقلة حتى وإن كانت هذه المكانة تتسم بكونها محلية جدّاً، كما يجب أن نُذكِّر بأنَّ الشخصيات التي نعرفها فقط ـ لأنَّها ذُكرت في سياق الحديث عن شخصيات أخرى ـ لا يمكن اعتبارها «أقل في المكانة»، ولكنَّها شخصيات «عارضة»، وهي تمثل فئة أخرى لن نتعرض لها بالذكر هنا.

الأمر الأخطر من ذلك هو إمكانية أن يكون ما نعتبره تميزاً إبداعيّاً للفلاسفة ما هو إلَّا مجرد نتيجة أن كان لأولئك الفلاسفة عدد كبير من

الأتباع والتلاميذ، بمعنى آخر أنَّ الأتباع هم الذين يخلقون ذلك التميز والسمو بأثر رجعي.

السؤال الآن: ألا يُعتبر من اللغو أن نقول: إنَّ الفلاسفة يحققون التميز عندما تصبح لديهم روابط كثيرة داخل جماعاتهم الفكرية، ثم نعود ونجادل بأنَّ تلك الروابط هي السبب في حدوث هذا التميز؟ والإجابة بالطبع هي النفي، فهناك حراك وتداول داخل الجماعات الفكرية أقل وأخفى ممَّا قد تبصره العين.

من الضروري في موضعنا هذا أن نذكر أنَّ بناء نموذج عام أو قالب ليس مطلوباً ضمنياً في تعريفاتنا. لسبب مهم، هو وجود عدة استثناءات عملية وتجريبية، فمثلاً **في العالم اليوناني الروماني**: نجد أنَّ أهم المُبعدين من سلاسل الأتباع البارزين هم: «هيراقليطس»، وفيلون السكندري (Philo of Alexandria)، وإينيسيديموس (Aenesidemus) الذي كان ينتمي للمدرسة الشكية.

وأمَّا في الصين: فقد كان أهم المبعدين المؤلف المجهول لكتاب الطريق إلى الفضيلة، وتونغ تشونغ شو (Tung Chung-shu) فيلسوف أسرة (هان المالكة)، وبين الشخصيات الثانوية كان المشرعين السياسيين الأوائل مثل: شين بو هاي (Shen Pu-Hai)، وشان يانغ (Shang Yang)، وكلاهما كان لهما تأثير عام: (٣٥٠ قبل الميلاد) على وجه التقريب، ثم الفيلسوف العقلاني لأسرة (هان المالكة) وهو (وانغ شنغ).

وعلاوة على ذلك هناك عدد من الحالات التي شهدت انحطاطاً أو تدهوراً في مستوى الإبداع العام، يمكن أن نطلق عليها «شفق الإبداع»، ورغم أنها تقع في نهاية سلسلة المبدعين إلا أنها كانت فترات يتم فيها أهم الإنجازات رغم عدم وجود تابعين، أو حتى مفكرين أقل مكانة لنقل وتطوير تلك الإبداعات، وأهم الأمثلة على تلك الفترات هو (أوغستين) في العالم اليوناني الروماني، و(ابن سينا) (Ibn Sina) في العالم الإسلامي الذي كان يمارس نشاطه الفلسفي في عام: (١٢٠٠ ميلادية). وأيضاً «هيغل» الذي بالغ في تقييم انتشار مقولة: إنَّ «بومة مينيرفا لا تطير إلا بعد الغسق» قاصداً بذلك أنَّ الحكمة لا تأتي إلَّا بعد وقوع الأحداث، ومن الواضح أنَّ «هيغل» كان

يظنُّ أنَّه مثال هذه العبارة، إلَّا أنَّ تلاميذه أثبتوا أنَّه كان مخطئاً.

ومن الممكن أيضاً أن نتصور نمطاً تاريخيّاً يظهر فيه أن الفلاسفة البارزين لم يكونوا معاصرين لبعضهم البعض، ولم تكن هناك روابط شخصية تربطهم ببعض، وأيضاً لم يكونوا أعضاء في نفس التنظيمات، بالإضافة إلى أنَّهم لم يكونوا متمركزين في نفس المكان، ومثل هذه البُنى قد وُجدت فعلاً واقعياً وليس الحديث عنها من قبيل اللغو(١٦).

لقد ذكرتُ سابقاً أنَّ الصيت في أحد معانيه لا يمكن تمييزه عن الإبداع، بمعنى أنَّ ما نعتبره عظمةً فكريةً هو راجع إلى كون الفرد قد أنتج أفكاراً لها تأثير على الأجيال التالية، وأنَّ تلك الأجيال قد قامت بتكرار تلك الأفكار وطورتها أو حتى عارضتها، وهذا لا يعنى من ناحية التعريف أنَّ المفكر العظيم هو ذلك الذي كان يتمتع بعدد كبير من الأتباع البارزين بشكل نظري، فأفكار الشخص قد تؤثر في الأجيال التالية دون أن يكون له أعداد كبيرة من الأتباع.

وبعد قولي هذا: أود أن أضيف أنَّه من الممكن تقييم ما إذا كان بعض الأفراد قد حصل على التميز والسمو بشكل أكثر ممَّا يستحق، ولكن بأثر رجعي، بمعنى أنَّهم لم ينتجوا حقّاً الأفكار التي نسبت إليهم في أوقات لاحقة.

وهذا النوع من السمعة أو الشهرة قد يكون أكثر احتمالاً بشكل خاص للمفكرين الذين يُنظر إليهم كمؤسسين في سلاسل المفكرين، وبشكل تقليدي يعتبر «طاليس» هو الفيلسوف اليوناني الأول، وأيضاً عالم الرياضيات الأول، ولكن ليس واضحاً على الإطلاق أنَّه كان مفكراً مبدعاً ومجدداً في ذاته، فإن كان يعتبر محسوباً واحداً من «الحكماء السبعة» في التاريخ القديم، إلَّا أنَّه يجب أن نقول إنَّ أقدم مصدر يقر له بهذا اللقب هو «أفلاطون» الذي جاء بعده بـ (٢٠٠ عام)(١٧)، ولا يمكننا أن نطلق على «الحكماء» الآخرين لقب فلاسفة بشكل دقيق، ولكنَّهم كانوا في المقام الأول سياسيين معروفين بأحكامهم العملية الذكية، وبأقوالهم البليغة. وقد كان من بينهم «سولون» الذي كان معاصراً لـ «طاليس»، ورُبَّما من معارفه، ويمكن أن نقول: إن «سولون» (Solon) كان إلى حدٍّ ما مفكراً، حيث كان شاعراً وواضعاً

للقوانين، بينما كان الآخرون مثل: بيتاكوس (Pittacus)، وبياس من بريني (Bias of Priene) مجرد سياسيين مشهورين كما هو الحال في حالات أخرى.

عُرف «طاليس» بتقديمه للنصائح السياسية في وقت كانت فيه حكومات المدن تمر بمعاناة شديدة في سبيل تأسيس الديمقراطية، وهو الوقت الذي كان فيه «الطغاة» ـ الذين كان من بينهم بعض «الحكماء» ـ يلعبون دور المحكمين وواضعي القوانين، ويبدو أنَّ «طاليس» كان يلعب هذا الدور في مدينة «ميليتوس»، وربما يكون تميزه الخاص فيما أصبح يعرف بالفلسفة يرجع إلى العَلاقة التي كانت تربطه بـ «أناكسيماندر» الذي كان أول من ألف كتاباً عن «علم الكونيات»، الذي كان بدوره تربطه علاقة بمفكر من الجيل الثالث ألا وهو (أناكسيمينيس).

لا يشكل «طاليس» مشكلة كبيرة في تحديد مرتبته، حيث إنَّه يُعتبر شخصيةً ثانويةً بناء على معيار المدى الطويل الذي يحكم مقدار الاهتمام الذي سيحظى به في الأجيال اللاحقة، ولكن على النقيض منه كان «أناكسيماندر» الذي كان يُعتبر شخصيةً رئيسيةً، وعلى الجانب الآخر الصيني يمكن القول: إنَّه قد بولغ في تقييم «كونفوشيوس»، والقدر الذي يستحقه، فبالإضافة إلى «تشو سي» يعتبر «كونفوشيوس» هو الشخصية الأكثر بروزاً في الفكر الصيني بناءً على معيار قدر الاهتمام الذي حظي به في الأجيال اللاحقة، ويُرجع الكثيرُ أسباب شهرته إلى كونه شخصية دينية أو تعبدية، وليس بسبب المحتوى الذي قام بالفعل بتدريسه. لقد قدم «كونفوشيوس» إنجازاً مهمّاً بمذهبه الخاص بكيفية تصرف الأفراد، وكيفية تنظيم الدول عن طريق احترام الشعائر، والشرائع التقليدية، ولكن من الواضح أنَّ الكونفوشيوسية ـ كمذهب فكري يتعامل مع طبيعة الإنسان ومع القضايا الأخلاقية والعقلانية والكونيات ـ لم تتم صياغتها إلَّا بواسطة فلاسفة لاحقين ذوي تعقيدات فكرية أكبر مثل: «مينسيوس»، و«سون تزو»، و«تونج شونج شو» ناهيك عن الأفكار التي تتعلق بالميتافيزيقا والخاصة بالكونفوشيوسية الجديدة. إنَّ الأمر الذي التصق باسم «كونفوشيوس» هو الأيديولوجيا التي تنسب كل الفضائل الفكرية للماضي، بل لقد كانت تلك الفضائل الفكرية تُنسب في البداية إلى الوثائق القديمة نفسها، وبعد ذلك أصبحت تنسب لـ «كونفوشيوس»، وفي النهاية أصبحت تنسب إلى «مينسيوس» المقدس، بل

وأصبحت تنسب أيضاً إلى «تشو سي»[١٨]. إنَّه من الواضح أنَّه لولا النجاحات الكبرى التي حظيت بها المدرسة «الكونفوشيوسية» بعد ذلك لأصبح «كونفوشيوس» نفسه لا يزيد في أهميته عن «مو تي» و«يانغ تشو» و«شانغ يانغ».

ومن المحتملِ أنَّه أيضاً قد بولغ في تقييم مكانة «مو تي» بنفس الطريقة، فعلى الرغم من أنَّه قام بعمل مميز ومهم بمذهبه النفعي وبنظرته العالمية الأخلاقية، إلَّا أنَّه رُبَّما اكتسب أهميته عن طريق قيامه بتأسيس منظمة تحولت بشكل تدريجي من الأنشطة العسكرية إلى الأنشطة الفكرية، وربما تكون الشخصيات الأقل شهرة ـ التي أكملت منطق «موهيست» بعد أربعة أو خمسة أجيال من «موتي» ـ هي المسؤولة عن المكانة التي وضُع فيها «مو تي» باعتباره شخصيةً رئيسيةً في التاريخ الفكري الصيني، وفي الغرب ربما تكون حالة «فيثاغوراس» مشابهة لتلك الحالات في الصين، حيث إنَّه اكتسب أهميته بسبب كونه مُؤسِّساً لمنظمة قامت بتطوير المذاهب الفلسفية، والرياضية على مستوى عال، وهذا يعكس أيضاً صورة لمجد قام به اللاحقون، ولكنَّه انعكس على المؤسس الأول.

والسؤال الآن: ما الذي ستؤثر به هذه الحالات التي ذكرناها على تقييمنا العام لأنماط الشبكات الاجتماعية؟

أنا أعتقد أنَّ تلك الحالات لا تُؤثِّر على نتائجنا النظرية بل هي تقويها وتدعمها، فربما علينا أن نقلل من المكانة التي تحتلها تلك الشخصيات التي ذكرناها، ولكن لأنَّهم يحتلون مراتب أولى في الجداول التوضيحية، وبالتالي: فليس هنالك من يسبقهم من المفكرين البارزين (هذا رغم أن «مو تي»، و«فيثاغوراس» يبدو أنَّ لهما عَلاقات عبر شخصيات عارضة، وأقل في الأهمية ببعض السابقين البارزين)، ويبدو أنَّ تقليل مكانة هؤلاء المفكرين سوف يعزز من متوسط الترابط بين المفكرين البارزين حقّاً، وهذا يعني أنَّ الإبداع الفلسفي البارز لا يأتي من العدم، فبالنسبة إلى الصين كان الجيل الأكثر تميزاً هو جيل «مينسيوس»، و«هوي شي»، و«تشونغ تزو»، تماماً كما كان الحال في اليونان هو جيل «هيراقليطيس»، و«بارمينديس»[١٩].

ورُبَّما أيضاً يساورنا الشَّك في أهمية وجود روابط أفقية بين الفلاسفة

الرئيسيين، ولا يمكن أن نقول: إنَّ معرفة الفلاسفة وعَلاقاتهم ببعضهم البعض كانت تشبه تلك العَلاقات التي تنشأ عندما يتم دعوة نجوم السينما والمشاهير ليلتقوا معاً دون أن يعرف كل منهم الأسباب التي جعلت الآخر مشهوراً، **فسقراط وشيشرون** ـ مثلاً ـ لا يمكن الجزم بأنَّهما كانا يعرفان كل المفكرين المعاصرين لهما بشكل افتراضي، بمعنى أنَّ العَلاقات بين المفكرين لم تكن لمجرد التعارف، ففي كثير من الأمثلة كانت تلك الاتصالات بين الفلاسفة تشكل أهمية؛ لأنَّها كانت تحدث ـ غالباً ـ بعد حدوث إنتاج إبداعي، وتلك كانت هي حالة **سقراط وشيشرون** في شبابهما، وفي الغالب لم تكن الاتصالات بين المفكرين المتميزين مجرد لقاءات، بل كان للروابط الأفقية بينهم أهمية موضوعية كبيرة، إلَّا أنَّه لا يمكن حصر الأمر في قول: إنَّ تلك اللقاءات كانت لإظهار السيطرة، أو النفوذ بالمعنى التقليدي، حيث يقوم شخص بتمرير الأفكار إلى شخص آخر، ونحن نرى هذا بشكل واضح عندما يكون للأشخاص اتصال سابق ببعضهم البعض لوقت طويل قبل أن يصبح أحدهما مبدعاً[٢٠]، وأعتقد أنَّه يوجد ثلاث عمليات تحدث من خلال الاتصالات الشخصية، وهذه العمليات قد تبدو متداخلة، ولكنَّها محددة بشكل تحليلي. **أولى تلك العمليات** هي عملية نقل رأس المال الثقافي والأفكار والمعنى المقصود بها، و**العملية الثانية** هي نقل الطاقة الشعورية، سواءٌ من النجاحات السابقة للشخص المبدع، أو من التراكم المعاصر لتفاعل المجموعة، أمَّا **العملية الثالثة** فتتعلَّق ببنية الاحتمالات الفكرية لا سيما بنية التنافس القائم داخل المجموعة الفكرية.

نصادف تلك العمليات في جميع أنواع الاتصالات الشخصية، فهي توجد في العَلاقات الرأسية بين الأساتذة وتلاميذهم، وأيضاً توجد في العَلاقات الأفقية بين المفكرين المعاصرين لبعضهم البعض.

والآن دعونا نفكر ملياً في هذا السؤال: لماذا تكون العَلاقات الرأسية هي الأكثر انتشاراً ولماذا ترتبط بدرجة التميز التي يتمتع بها المفكرون؟

يمكننا هنا أن نجيب بأنَّ تلك السلاسل تنتقل عبر رأس المال الفكري، فلقد تميز «أرسطو»؛ لأنَّه تلقى تعليماً جيداً من «أفلاطون» الذي بدوره تعلم من خلال اتصاله بـ «سقراط»، و«أرخيتاس»، و«إقليدس من ميجارا»

وآخرين، ولكن بالتأكيد هذه ليست كل الحقيقة، فالشخصيات البارزة في الأجيال اللاحقة حققت سمعتها ليس فقط بتكرار رأس المال الثقافي الذي حصلت عليه من أساتذتها ولكن عن طريق استخدامه ووضعه في اتجاهات جديدة، إلَّا أنَّه مع التسليم بأهمية تلك المصادر الفكرية، لماذا كان دائماً يتم تلقي رأس المال الثقافي من خلال الاتصال الشخصي المباشر وليس من خلال الكتب؟

وبالطبع لم تكن الكتب متوفرة في الفترات التاريخية الأولى، وإذا أردنا الحديث بشكل قاطع، يمكن أن نقول: إنَّ الفلسفة كما نعرفها اليوم لم تبدأ بشكل فعلي إلَّا بعد اختراع الكتابة، ولكن الأمر قد استغرق بعض الوقت قبل أن يتم تداول الأفكار الفلسفية الجديدة في الكتب، فأقوال «كونفوشيوس» مثلاً لم تكتب إلَّا في جيل تلاميذه (تقريباً ٤٧٠ ـ ٤٣٠ قبل الميلاد)، كما أن النصوص المعروفة بالـ «مو تزو»، والـ «شوانغ تزو» لم تظهر إلَّا بعد موت مؤلفيها الذين قاموا بتسمية هذه النصوص بأسمائهم، على الرغم من أنَّ الـ «شوانغ تزو» كانت تحتوي على بعض النصوص التي كتبها مؤلفها بيده، والسبب في ذلك ليس أنَّ هؤلاء المفكرين كانوا ينقلون تعاليمهم بشكل شفهي. فمثلاً عُرف أنَّ «كونفوشيوس» قام بكتابة «حوليات الربيع والخريف»، وهي عمل تاريخي خضع لدراسات تحليلية لا حصر لها بسبب غموض دلالاته، وأيضاً يُقال: إنَّ كتب «هوي شي» التي كانت تسبق تاريخيّاً «شوانغ تزو» كانت تملأ عربات تجرها الحيوانات (شوانغ تزو الفصل ٣٣)[٢١]، وبالمثل كان الحال في اليونان، فمثلا هيراقليطيس الذي كان يتجنب الناس بشكل عام، ويُقال: إنَّه قد أودع كتابه في معبد أرتيميس (Artemis) في إفسوس (Ephesus)، وبينما كان سقراط مشهوراً بأسلوبه الشفهي الخاص به كان ديموقريطيس المعاصر له معروفاً بأنَّه وضع (٦٠) كتاباً، كما أنَّه كان يوجد سوق مفتوحة للكتب في اليونان.

وهنا يجب أن نقول: إنَّ اختراع الكتابة كان له أهمية مثيرة للجدل، فها هو (إيريك هافيلوك ١٩٨٢، ١٩٨٦) يذهب إلى حدِّ القول: إنَّ جيل أفلاطون كان أول من اتجه إلى النصوص المكتوبة بدلاً من التعليم الشفهي، بل وقال أيضاً: إنَّ التجريد الفلسفي ما كان سيصبح ممكناً دون حدوث هذا التوجه في عصر أفلاطون، بيد أن المجتمع الفلسفي اليوناني يعود تاريخه إلى ما

يصل إلى ستة أجيال قبل ذلك، حتى وإن كان في سياق وجود قراءة وكتابة كانت لا تزال خاضعة للتعاليم والشعائر الشفوية، كما أن ما يطرحه هافيلوك لا ينطبق على التسلسل الزمني للمفكرين الصينيين الذين اتجهوا نحو كتابة الرموز مبكراً جدّاً، وكوّنوا نوعاً من العبادات المتعلقة بالكتابة قبل أجيال عديدة من ظهور كونفوشيوس. لقد كانت هُويَّة الكاتب تتحدد من خلال معرفته بالكتب على الرغم من أن ذلك كان يعتبر سمة مميزة للحقبة الأولى (بروز مدرسة كونفوشيوس حوالي عام ٥٠٠ قبل الميلاد)، ثم كان الأمر كذلك مرة ثانية بعد حقبة تأسيس الأسر المالكة الموحدة تقريباً في عام: (٢٢١ قبل الميلاد)، وبين هاتين الحقبتين تزايدت أهمية الخطاب الشفهي، وهذا لأنَّ الذي كان يشكل الحياة الفكرية هو المناظرات وجهاً لوجه في ساحات التحكيم في أثناء حقبة المدن المتحاربة، ويبالغ هافيلوك في تعميمه لنموذج من الشفهية البدائية التي يتصورها على أنَّها نوع من الطقوس المحافظة التي كانت تعتبر جزءاً لا يتجزأ من عملية الحفاظ على النظام الاجتماعي، ومع ذلك لا يمكن أن يكون الخطاب الشفهي الفكري مجسداً، أو مُحافظاً عليه.

ومن حيث المبدأ يمكن أن نقول: إنَّه بعدما نشأت الشبكات الفكرية الأولى أصبح في إمكان أي شخص أن يتعرف على المذاهب الفلسفية المهمة دون الحاجة إلى الاتصال المباشر بمؤلفها، ولا ننكر أن التقارب الشخصي والاحتكاك بالمفكرين كان يعتبر ميزة في حدِّ ذاته خاصة في فترات تراجع الكتابة وصعوبة النشر، إلَّا أنَّ الأمر المدهش هو أنَّنا عندما ننظر إلى التاريخ المكتوب بأكمله نجد أن نمط الاتصال المباشر بين المفكرين لم يتغير بدرجة كبيرة منذ العصور القديمة وحتى الآن، فالروابط الشخصية في نهاية حقبة التاريخ اليوناني الروماني ظلت كما كانت منذ بدايتها، كما أن الشبكات الاجتماعية الخاصة بـوانغ يانغ مينغ في عام ١٥٠٠ ميلادية ـ عندما كان نشر الكتب يعتبر عملاً تجارياً ضخماً ـ كانت لا تختلف كثيراً عن الشبكات الخاصة بـمينسيوس الذي كان يسبقه بـ(١٨٠٠ عام).

إنَّ النقطة الفاصلة هنا تكمن في أنَّ نفس هذا النوع من الشبكات ظلَّ متواجداً في الفلسفة الأوروبية الحديثة حتى خلال القرن العشرين [راجع: الأشكال التوضيحية ١٠ ـ ١ و١٤ ـ ١].

فما زلنا نرى السلاسل التي تمتد من برينتانو إلى غادمير وماركوز وأرندت، وكذلك من فريجه إلى فيتغنشتاين وكواين، وأيضاً في مجموعات فيينا وباريس وأماكن أخرى كثيرة[٢٢]، وأتوقع أن أهمية الروابط الشخصية لن تقل في المستقبل بغض النظر عن اختراع وسائل اتصال أخرى حديثة، فالبريد الإلكتروني، أو أي وسيلة اتصال أخرى تفتح مجال اتصال غير مكثف وغير مركز لن تتمكن من أن تحل محل الاتصالات الشخصية المباشرة التي تعتبر هي جوهر الحياة الفكرية.

والسؤال الآن: ما الذي يتم نقله من خلال تلك الروابط الشخصية؟

بالتأكيد يتم نقل رأس المال الفكري، والسبب في أنَّ الكتب ليست بنفس قيمة هذه الاتصالات المباشرة هو أن مجرد القراءة عن الأفكار السائدة في عصر معين لا تعتبر كافية لحدوث أداء فكري عالي المستوى، فالذي يفعله التواصل المباشر مع أحد المفكرين المتميزين هو أن هذا التواصل يركز الانتباه على قدر أكبر من الأفكار التي تشكل الإبداع التحليلي فيما بعد، وبالطبع ينطلق المفكرون المبدعون في كلِّ جيل من هذه النقطة إلى اتجاهات جديدة. كما أنَّ التواصل الشخصي من رواد الفكر في الأجيال السابقة قد يكون له فائدة كبيرة أيضاً ليس من ناحية المضمون، ولكن أيضاً من ناحية أسلوب العمل، بالإضافة إلى ذلك هناك نقل للطاقة الشعورية، وهناك أيضاً دور القدوة الذي يوضح كيفية الوصول إلى أعلى مستويات العمل الفكري.

يتم تكثيف الطاقة الشعورية لتصل إلى أعلى مستوياتها في طقوس التفاعل الخاصة بالحياة اليومية، وذلك عن طريق تفاعلات المجموعة المركزة بشكل شديد، فمشاهدة معلم مشهور محاط بتلاميذه هي تجربة فيها الكثير من التحفيز، على الرغم من أنَّ هناك بعض العوامل التي سنوردها فيما بعد، التي بسببها لا يحصل على الفائدة الكاملة لهذه التجربة إلَّا عدد قليل جدّاً من التلاميذ. مثل هذه التجربة قد تحدث أيضاً في الروابط الأفقية للمجموعة، فمثلاً مجموعة مثل «الحكماء السبعة لبستان الخيزران» كانت تشكل الإلهام الإبداعي لكل أفرادها في الوقت نفسه، ولولا تواصلهم معاً ما كانت لإبداعاتهم الخيالية أن تسمو وترتفع.

يلعب التواصل مع الخصوم نفس الدور الذي يلعبه التواصل مع الحلفاء في تكثيف الطاقة الشعورية، بل وأحياناً يتفوق التواصل مع الخصوم في ذلك، ولهذا السبب نجد أنَّ المفكرين ينجذبون لخصومهم كما تتجاذب الأقطاب المغناطيسية المتنافرة. إنَّ عالم المفكرين عبارة عن مجموعات متنازعة تتشابك مع بعضها في مجتمع تنافسي كبير؛ فسنجد على سبيل المثال: الروابط الأفقية وقد تشابكت في أثينا في عصر سقراط وخلفائه، التي شكلت نفس البيئة التنافسية المثيرة لأكاديمية تشي سيا وخصومها في حقبة المدن المتحاربة، وهي نفسها التي كانت موجودة بين الطوائف البوذية في أوائل حقبة تانغ ووُجدت أيضاً بين المدارس المتعددة في حقبة أسرة سونغ المالكة، التي تبلورت في حقبة الكونفوشيوسية الجديدة.

يشعر المفكرون بالإثارة بسبب تدفق الأفكار باحتمالات التطور وبكفاحهم ضد خصومهم، وهي حالة مستمرة حتى ولو كانوا يتوجهون نحو الماضي لاستعادة بعض المُثل القديمة، أو حتى الخالدة منها، فكثافة طقوس التفاعل ترفع مستويات الطاقة لدى المفكرين، وهذا يحدث بشكل كبير عندما يتواجه شخصان مشهوران، فيحدث تنافس بين الأشياء المقدسة المجسدة في هذين الشخصين ويُغرقان جمهورهما في الصراع الدائر بين هالة القداسة التي تحيط كلاً منهما.

يتم توجيه تلك الطاقات في قنوات معينة، حيث إنَّ المجالات الفكرية لا تسمح إلَّا بممكنات معينة لتزدهر في أوقات معينة، ولكي تعرف عن هذه الأمور وتكون معاصراً لما يحدث ولما يتم طرحه، من الضروري أن تكون في قلب الحدث، وبشكل خاص لزاماً عليك أن تكون على اتصال بخصومك، ولكن ليس من الضروري أن يقوم المفكرون الرئيسيون بتبادل رأس المال الثقافي عند كل مقابلة تجري بينهم، فمن المحتمل ألَّا يتعلم أحدهما أي شيء موضوعي من الآخر، فلا يعني في الحقيقة أن لقاء أعضاء المدرسة الكونفوشيوسية الحديثة، وخصومها تشو هسي ولو تشو يوان، ومناظراتهم قد أضاف أي شيء جديد للمخزون الفكري لكل منهم، ولكن الموقف الذي جمعهم معاً ربما تسبب في إدراكهم لوجود انشقاق في المجال الفكري وهذا في حدِّ ذاته شجع كلاً من تشو ولو أن يطوروا هذا الوضع ويجعلاه يعبر عن وجود أنظمة كبرى متنافسة.

هناك تفاوت كبير على مستوى تدفق الأفكار والمشاعر بين الأسباب والنتائج، ورغم أنَّ التواصل مع الأسلاف والمعاصرين البارزين يعتبر عاملاً مهماً من أجل تحقق الإبداع، وكذلك يعتبر الوجود في زمن يحدث فيه تنافس هيكلي وبنيوي داخل الجماعة الفكرية ضرورياً للإبداع، إلَّا أنَّ العديد من الأفراد يتعرضون لتلك الظروف، وعددهم بالطبع يفوق عدد نجوم المفكرين الذين يولدون في ظروف مشابهة، فلقد اشتُهر **كونفوشيوس** بأنَّه كان له (١٠٠٠ تلميذ)، و**ثيوفراستوس** بأنَّ كان له (٢٠٠٠ تلميذ)، (راجع: DSB ١٩٨١: ١٣: ٣٢٨)، ومن هؤلاء التلاميذ ذكرت في الجداول التوضيحية (١١ تلميذاً) لكونفوشيوس (أحدهم كان يرتفع قليلاً عن المفكرين الأقل مكانة أمَّا الباقون فكانوا من الطبقة الأقل مكانة)، وذكرت (٤) لثيوفراستوس (منهم واحد رئيسي وواحد ثانوي)، كما أنَّنا نعرف بعض أسماء معاصري شيشرون الذين درسوا مع نفس مجموعة الفلاسفة في أثينا، وفي رودس (روسون ١٩٨٥: ٦ ـ ١٣)، إلَّا أنَّ شيشرون جمع كل الموارد الفكرية والشعورية المتاحة ليصبح مشهوراً في مجال الفلسفة، ويمكن أن نكون على يقين من أنَّه بالنسبة إلى كل فيلسوف رئيسي قادر على نقل رأس المال الثقافي والطاقة الشعورية كان يوجد الكثير من التلاميذ الذين كانت تتاح لهم الفرصة لإعادة استثمار تلك الموارد بشكل أكبر بكثير ممَّا حدث بالفعل.

فهل هذا يعنى أنَّ نموذجنا الاجتماعي غير مكتمل ويحتاج إلى ما يكمله من الملابسات الفردية والنفسية وغيرها؟

يبدو لنا أنَّه من الحكمة أن نعترف بأنَّ هذا صحيح، إلَّا أنَّ هذا النوع من التمييز سيقوم على نوع من سوء الفهم، فالأفراد ليسوا بمعزل عن المجتمع، فلا يمكن أن يكونوا على ما هم عليه دون حدوث تفاعل بينهم وبين الآخرين، ويمكننا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونتحدث عن الخبرات الاجتماعية، وعن سلاسل طقوس التفاعل التي تعرضنا لها في الفصل الأول، وعن مدى دورها في تشكيل فردية الإنسان، فخصوصية الفرد هي بدورها خصوصية مساره الاجتماعي[٢٣].

ولنترك هذا السؤال جانباً لبرهة، فالمشكلة النظرية ليست في أنَّ ما قلته

حتى الآن يعتبر سوسيولوجياً بصورة مبالغ فيها، بل المشكلة تكمن في ألا يكون سوسيولوجياً بما يكفي، لأن ذلك يُغفل حقيقة مهمة تتعلق بهيكل أو بنية الشبكات الاجتماعية الفكرية، فبما أنَّ بنية العالم الفكري تسمح فقط لعدد قليل جدّاً من المواقع أو المناصب أن تحظى بالكثير من الاهتمام في فترة ما، وهناك القليل جدّاً من المناصب الرفيعة لشغلها، فبعد أن يتم شغلها سيتولد ضغط هائل على أي شخص يحاول الحصول على تلك المناصب داخل الجماعة الفكرية.

وبالإضافة إلى المزايا المهمة التي يحصل عليها الشخص كميزة الحصول على رأس المال الثقافي المناسب، وميزة التواجد في المواقف التي ترفع من طاقته الشعورية إلى درجة الإبداع، وأيضاً ميزة الإلمام بالفرص المتاحة في هيكل الجماعة، يجب عليه كذلك أن ينتهز الفرص قبل الجميع للتعامل مع ذلك، فيلزمه أن يكون في المقدمة، وإلَّا؛ فإنَّ الفرص المتاحة في هيكل الجماعة ستبدأ في الضياع من بين يديه، **كما يجب أن نقول**: إنَّ فرص التشجيع تأتي بشكل تراكمي إلى الأشخاص القلائل الذين يحظون ببداية جيدة في قنوات هيكل الجماعة الفكرية، سواءٌ بشكل موضوعي أو ذاتي، ولكن ذلك التشجيع وتلك الفرص ربما لا تتأتَّى للذين يبدؤون بعد غيرهم ولو بقليل. إن تلك القوى والعناصر المتدفقة في العالم الفكري هي التي تدفع بعض الأشخاص إلى السقوط والتخلي عن أحلام التميز، ورُبَّما يظل هؤلاء الأشخاص داخل المجال الفكري، ولكنَّهم يقبلون بمكانة أقل كمعلقين أو شارحين، أو ربما يقومون بإعادة توزيع وشرح الإنتاج الفكري للآخرين على جمهور محلي أقل في المستوى الفكري، أو ينخرطون في مجال السياسة، أو في بعض المجالات الأخرى، حيث لا توجد منافسة وجهاً لوجه مع مفكرين آخرين في نفس المجال الفكري.

ومن الجدير بالذكر أيضاً القول: إنَّ الإبداع يبزغ على قمة الجماعة الفكرية من خلال مسارات صغيرة جدّاً، إلَّا أنَّ هذه القنوات ـ دائماً ـ ما يكون حجمها يسمح بظهور عدد من المتميزين في كل مرة، وبمعنى آخر: فإنَّ الإبداعات الرائعة عادة تظهر في الوقت نفسه، ولكن في اتجاهات أو مجالات مختلفة، ويمكننا أن نرى هذا بوضوح من خلال الجداول التوضيحية للشبكات الاجتماعية [الأشكال: (٤ ـ ١)، و(٤ ـ ٦)، وأيضاً: (٦ ـ ١)،

و(٦ ـ ٥) بالنسبة إلى الصين، وكذلك الأشكال: (٣ ـ ١)، و(٣ ـ ٢)، وأيضاً: (٣ ـ ٤)، و(٣ ـ ٨) بالنسبة إلى اليونان]، ففي الصين سنجد في مقابل الشخصيات الفكرية الرئيسية كان هناك شخصيات رئيسية أخرى منافسة لها في نفس الجيل، فمثلاً: كان كل من **مينسيوس**، **وشوانغ تزو** يناظران **هوي شي**، **وكونغ سون لونغ** يتناظر مع **تسو ين** الذي كان بدوره يتناظر مع **شون تزو**، وأيضاً نجوم البوذية **فاتشانغو هوي نينغ**، وأيضاً الأجيال المبدعة للكونفوشيوسية الجديدة الذين كانوا يتناظرون في البداية مع **تشانغ تساي**، **وشاو يونغ**، **وتشاو تون آي**، ثم **تشو سي**، **ولو تشو يوان**، كما أنَّ الشخصيات الثانوية كانت تظهر في مجموعات معاصرة أيضاً، وكان هناك لبعض الفلاسفة ارتباط بأشخاص أقل مكانة بقليل، ولكن كان هناك عدد قليل جدّاً من الذين انفصلوا تماماً عن المنافسات والمناظرات المهمة.

إنَّ الذي ينطبق على الصين ينطبق أيضاً على اليونان، فالشخصيات الرئيسية كانت تظهر كشخصيات متنافسة في نفس الجيل، مثلاً: **بارمنيدس**، **وهيراقليطس**، ونجوم الحركة السفسطائية في مقابل **سقراط**، وكذلك **ديموقريطس**، **وأرسطو**، **وديوجين** الكلبي، كما أنَّنا نجد كلاً من **إيبيقور**، **وزينون** قد قاما بتأسيس مدارسهما المتنافسة في أثينا في غضون سنوات قليلة متقاربة، وعندما نضيف الشخصيات الثانوية إلى النجوم الفكرية سنجد أن نظرية ظهور الإبداع في الوقت نفسه تصبح ناجحة للغاية[٢٤].

سنجد الآن أنَّ نظرية الإبداع المتزامن والمتعارض تلك ستقودنا نحو قانون الأعداد الصغيرة، وبالتالي: إلى الكفاح القائم من أجل تقسيم مجال الاهتمام الفكري، وهذا هو ما سنهتم بتوضيحه في الفصول التالية، ولكن يجب أن نوضح أنَّ الأمر لم يقتصر على الصينيين واليونانيين فقط، حيث نجد الفلاسفة الهنود، واليابانيين، والمسلمين، واليهود، والمسيحيين في العصور الوسطى، وأيضاً الأوروبيين المعاصرين، جميعهم يظهرون في شبكات اجتماعية مركزة ذات طابع تنافسي، ومن هنا فنحن في حاجة إلى أن نأخذ الفكرة العامة التي مفادها: أنَّ الأزمة الهيكلية هي نمط لإبداع وكثافة أو قوة الشبكة الاجتماعية، بينما الذي يدفع هذا النمط هو التنافس، فالمشاهير وأشباه المشاهير أيضاً ـ الذين يحتلون الصدارة لفترات أقل ـ هم أولئك الأشخاص الذين يتواجدون في المراحل التي تقوم فيها الشبكات برفع

الطاقات الشعورية إلى أقصى درجاتها، وبالتالي: فإنَّ الإبداع ينشأ عن ذلك الاحتكاك الناشئ من التنافس للحصول على أكبر قدر من الاهتمام داخل هيكل الجماعة الفكرية عندما يكون هذا التنافس أو التطاحن في أشد حالاته، فالابتكارات الأكثر تأثيراً هي تلك التي تحدث عندما تصل قوة وكثافة وتركيز الشبكات الاجتماعية إلى ذروتها، سواءٌ بشكل أفقي أو رأسي، حيث تكون سلاسل التنافس الخلَّاق قد تراكمت خلال سلسلة متصلة من الأجيال المتعاقبة.

ستكون الظروف الهيكلية التي تسمح بحدوث الإبداع هي موضوع حديثنا في الفصول التالية، ومن هنا يمكنني أن أتنبأ بالحقيقة التي تظهر من مجرد النظر إلى جميع الشبكات الاجتماعية الخاصة بعالم الفلسفة، حيث إنَّ العدد الإجمالي للفلاسفة البارزين في تاريخ العالم بأسره قد يتراوح تقريباً من (١٣٥) إلى (٥٠٠) فيلسوف، وسيكون العدد أقل إذا أحصينا الفلاسفة الرئيسيين فقط في كل حضارة، ولكنَّه سيكون أكبر أو متوسطاً إذا أحصينا أيضاً الفلاسفة الثانويين بالإضافة إلى الرئيسيين[٢٥]. [راجع الجدول (٢ ـ ١) الذي يوضح توزيع الفلاسفة في جميع الشبكات الاجتماعية].

وحتى لو أضفنا الشخصيات الأقل مكانة في جميع الشبكات الاجتماعية التي ناقشناها في هذا الكتاب، سنجد أن العدد الإجمالي سيصل إلى (٢,٧٠٠) شخص، وهو عدد قليل جدّاً بالنسبة إلى عدد سكان العالم في تلك الأجيال [فعدد السكان يمكن تقديره بأنَّه كان (٢٣) بليون إنسان في الفترة ما بين (٦٠٠ قبل الميلاد)، و(١٩٠٠ ميلادية)، (من إحصاءات ماكيفدي وجونز) (١٩٧٨: ٣٤٢ ـ ٣٥٤)]، وعلينا أن نلاحظ هنا أنَّ تحقيق الشهرة طويلة المدى في العالم الفكري يعتبر أكثر طبقية وتراتبية من العالم السياسي، أو الاقتصادي حتى في الفترات التي كان الحكم الأرستقراطي يمثل نسبة تقل عن (٥٪) من إجمالي عدد السكان، علاوة على ذلك، قبل عام (١٦٠٠ ميلادية)، أو بعد ذلك كان يمكن التمييز بين التخصصات المعرفية صعباً، إلَّا أنَّه بعد هذا التاريخ انفصلت معظم المجالات العلمية عن الشبكات الاجتماعية للفلاسفة، رغم أنَّ تلك الشبكات قد اشتملت على عدد كبير من أشهر مؤسسي تلك المجالات، وبالتالي: فإنَّ هذا المجموع الذي يتراوح من (١٥٠) إلى عدد أقل (٣٠٠٠) شخص يعبر عن كل

الإنجازات في مجالات المعرفة النظرية، وليست الفلسفية فقط، وذلك حتى فترات قريبة جدّاً، ولم يستبعد منه إلّا المجالات الأدبية، والموسيقية، والفنون الجميلة التي لها شبكاتها الاجتماعية الخاصة بها.

سيبرز لدى القارئ المعاصر ـ عند تطلعه إلى تلك الشبكات الاجتماعية ـ سؤال مهم مفاده: أين موضع المرأة في هذه الشبكات؟ لقد قمت بجمع هذه الشبكات عن طريق تجميع الأسماء التي استحوذت على الاهتمام بين المفكرين على مدار الخمسة والعشرين قرناً الماضية، ووجدت عدداً قليلاً جدّاً من النساء من بينهم، ففي الصين كان يوجد عدد قليل من النساء بين جماعة الطاويين الدينية، وفي العالم الإسلامي كان يوجد بعض النساء المتصوفات، وفي العالم المسيحي في القرون الوسطى أيضاً، حيث كانت الفلسفة تتمركز في الجامعات التي كانت تتكون بشكل حصري من الرجال فقط، أمّا النساء فكان لهن دور فكري في الجماعات الدينية التعبدية وفي بعض المحافل العلمانية. هل يعني هذا أن تاريخ عالم الفلسفة هو مجرد تعبير عن وجهة نظر ذكورية؟ نعم، حتى فترات قريبة جدّاً كان عالم الفلسفة لا يحتوي إلّا على الرجال، ولكن مع ذلك لا يمكننا أن نحصره في فئة واحدة ونقول: إنَّه مجرد تعبير عن وجهة نظر ذكورية، فالهيكل الرئيسي للحياة الفكرية عبارة عن انقسامات في وجهات النظر، فالذكورة في حد ذاتها لا يمكن أن تتنبأ بمن سيكون مثاليّاً، أو ماديّاً، أو عقلانيّاً، أو صوفيّاً، أيْ: بأيٍّ من التقسيمات الأخرى التي تواجدت داخل مجال الفلسفة.

وعلى مدى تاريخ العالم، عندما كانت المرأة تحظى بمساحة من الاهتمام الفكري كانت تشارك ـ غالباً ـ في مجال التصوف الديني، وإن كان التصوف ليس شكلاً نسوياً فريداً من أشكال الفكر، كما أنَّ معظم المتصوفة كانوا من الرجال، ولهذا فالارتباط هنا يعتبر تنظيمياً، ولا يمكن اعتباره عقليّاً بشكل جوهري، فالتصوف كان ـ دائماً ـ هو الجزء الخاص من المجال الفكري الذي كان يزدهر بشكل أكبر خارج العَلاقات التنظيمية داخل الجماعات الفكرية، وبالتالي: كان يعتبر متاحاً لمن هم خارج الجماعة، ومن ثَمَّ كان متاحاً للنساء، إذن: فمردود المسألة لا عَلاقة له بعقلية الرجل أو عقلية المرأة، حيث لا يمكن أن يتم اختزال الأمر بهذا التفسير المخل، ولكن الأمر كان تمييزاً عنصريّاً اجتماعيّاً على مستوى القواعد المادية، فالأمر

لا عَلاقة له بالأفراد، سواءٌ كانوا ذكوراً أو إناثاً، ناهيك عن أنَّه لا عَلاقة له باللون أو العرق، حيث إنَّ الأفكار لا تنتج عن الأفراد، ولكنَّها تنتج عن تدفقات وتفاعلات الشبكات الاجتماعية من خلال الأفراد، فإذا تحدثنا بشكل تاريخي، فإنَّنا نجد في الفترات التي أُتيح للنساء فيها الدخول إلى مراكز اهتمام الشبكات الفكرية، نجدهن قد قمن بشغل مجموعة واسعة من المواقع، أو المناصب الفلسفية. [راجع: وايث ١٩٨٧ ـ ١٩٩٥].

ومن بين اليونانيين كان الماديون الإيبيقوريون الفئة الأكثر انفتاحاً بالنسبة إلى النساء، ووجد بعض الفلاسفة النساء بين الكلبيين الذين كانوا متمردين على الفصل الجنسي، وعلى كل شيء آخر، وظهر أيضاً بعض النساء بين الرياضيين الأفلاطونيين.

وفي القرن السابع عشر والثامن عشر عندما تحررت الشبكات الاجتماعية الأوروبية من احتكار الرجال للجامعات، ظهرت (آن كونواي) التي كانت مؤمنة بأحادية الروح التي ارتبطت بدائرة هنري مور، وأيضاً ظهرت كاثرين كوكبيرن (Catherine Cockburn) التي كان لها وزن إلى جانب لوك التي ناظرت كلاً من شافتسبري (Shaftesbury)، وهاتشيسون (Hutcheson)، وفي القرن التاسع عشر عندما اقتحمت النساء مجال الفلسفة كان من بينهن بعض المتعاطفات مع المدرسة المثالية الألمانية مثل مدام دي ساتيل، وأيضاً كان من بينهن الماديات الراديكاليات مثل: **ماري آن إيفانز**، **وجورج إليوت**، وفي العصر الحديث ظهرت النساء على حدٍّ سواء في الشبكات الاجتماعية الخاصة بالمدرسة التحليلية والوجوديين والبنيويين في باريس، كما أنَّ قادة الحركة النسوية وهن: **دوروثي سميث** في علم الاجتماع تلميذة العالم الإثنوميثودولوجي **هارولد غارفينكل** التي كانت تلميذة كبرى في **شبكة ألفريد شوتز** وشبكة علماء الظاهراتية، وكذلك **جوليا كريستيفا** التي كانت في **دائرة تل كويل** مع **دريدا**، أولئك القادة أعادوا تجميع رأس المال الثقافي والطاقة الشعورية الخاصة بالشبكات الفكرية الكبرى في الأجيال السابقة.

سيجد مؤرخو المستقبل عندما ينظرون إلى العصر الذي نعيشه الآن أنَّ الحركة النسوية هي إحدى القوى التي تعيد تشكيل الحياة الفكرية، بيد أنَّه لا

يمكن أن يهيمن على المجال الفكري فصيل واحد، سواءٌ أكان ذكوريّاً أو نسائيّاً، ولكن من المتوقع أنَّه بوجود أعداد متزايدة من النساء في المجال الفكري بعد تغلبهن على التفرقة المؤسسية، ستتزايد أعدادهن في جميع المواقع المختلفة التي تشكل ديناميات الحياة الفكرية.

ومن الجدير بالذكر أن نقول: إنَّه لا توجد معركة شديدة بين عقليات النساء والرجال؛ لأنَّ الاختلاف في العقليات لا يوجد بشكل جوهري، إلَّا أنَّ هذا التعارض يحدث اليوم؛ لأنَّ المجال الإبداعي يقوم ـ دائماً ـ على التعارض والتنافس، فالمناظرات القائمة ـ حاليّاً ـ ما هي إلَّا مرحلة أخرى في الديناميكيات القديمة للمجتمعات الفكرية.

ويمكن أن نقول: إنَّ المجموعة المركزية أو الجوهرية في الشبكات الفكرية التي استحوذت على الاهتمام طوال أجيال التاريخ المكتوب، التي قد يبلغ عددها (١٠٠)، أو (٥٠٠)، أو (٢٧٠٠) اسم، قد تميزت من الأسماء الأخرى التي لم تتمكن من الوصول إلى بؤرة الاهتمام، إلَّا أنَّه إذا تحدثنا عن هؤلاء كمجموعة صغيرة من العباقرة سنكون قد أخطأنا في قراءة النقطة الاجتماعية بالكامل، فالشبكات الاجتماعية هي التي تكتب حبكة هذه القصة، حيث إنَّ هيكل التنافس داخل الشبكة على فضاء الاهتمام هو الذي يحدد الإبداع، ويتم تكثيفه بحيث تتم صياغة الأفكار من خلال أفواه وأقلام عدد صغير من الأفراد، وإذا قلنا: إنَّ مجتمع المفكرين المبدعين صغير جدّاً، فهذا يعني أنَّنا نقول: إنَّ الإبداع يتمركز في بعض القمم القليلة، وكفاح الأفراد للوصول إلى تلك القمم والظروف التي تجعل تلك القمم قليلة جدّاً ومتداخلة، هي المادة الخام لعلم اجتماع الفلسفة وللحياة الفكرية ككل.

سيفشل معظمنا في هذا الكفاح، وهذا من شأنه أن يجرح الأنانية الفكرية لدينا، ويفرغ حلم المجد الخاص بنا، بل ويجهضه إذا لزم الأمر، وهذه هي المكافأة الرمزية التي نحصل عليها من العالم الفكري، **وببساطة يمكن القول**: إنَّه لا يوجد مكان كافٍ في فضاء الاهتمام إلَّا لعدد قليل يحصلون على أعلى درجات التقدير في المرة الواحدة، وعبر الأجيال يقل عدد الذين سيتم تذكرهم بسبب تأثيرهم طويل المدى كمشاهير ثانويين ناهيك عن المفكرين الرئيسيين، إنَّه قدر المفكرين أن يتم نسيانهم، فمعظمنا سوف ننسى إن آجلاً أو عاجلاً.

وبدلاً من أن نعتقد أنَّ هذا أمر يجلب الإحباط، يمكن أن نراه من منظور

آخر، فجميعنا بداية من النجوم ونهاية بالشخصيات العابرة نُعتبر جزءاً من قُوى هذا الحقل، فالشبكة التي تربطنا جميعاً هي التي تشكل وتوزع أفكارنا وطاقاتنا. إنَّ جميعنا مجرد حشو كما كان **كانط** و**فتغنشتاين وأفلاطون**، وإذا كنا علماء اجتماع: فإنَّ كُلّاً من **فيبر** و**ميد** سيمرَّان بشكل حرفي في أذهاننا، كما سيمر ديلثي (Dilthey)، وريكيرت (Rickert)، ووواندت (Wundt)، وجيمس (James) في أذهان لاحقيهم في نفس المجال، وإذا كنا علماء رياضيات، فلن نتمكن من التفكير إلَّا كجزء من الشبكة الاجتماعية مهما كانت بعيدة عنا، وكذلك كان يفكر كل من **فيثاغورث** و**نيوتن**، فنحن وإياهم نتشكل من التعارضات والتوترات بين الأجزاء المختلفة في الشبكة الاجتماعية التي تشكّل المشكلات الفكرية، وبالتالي: تشكّل لنا الموضوعات التي نفكر فيها، وهذا هو نفس الحال مع معاصرينا وأصدقائنا ومنافسينا على حدٍّ سواء، وأيضاً مع أولئك الذين سيأتون من بعدنا في المستقبل، فالنجوم قلائل؛ لأنَّ تركيز الانتباه داخل الشبكة الاجتماعية يعتبر جزءاً صغيراً من كلٍّ كبير، وهؤلاء الأشخاص الذين يحتلون بؤرة الاهتمام الفكري ليسوا مختلفين عنا بشكل جوهري، حيث إنَّنا جميعاً نتشكل من نفس المكونات، ونحول بعضنا البعض إلى ما نحن عليه.

الجدول (٢ ـ ١)

توزيع الفلاسفة في جميع الشبكات

الحضارة	الأجيال	فلاسفة رئيسيون	ثانويون	ثانويون ورئيسيون	أقل أهمية	إجمالي
الصين: (٥٣٥ ق. م إلى ١٥٦٥م)	٦٣	٢٥	٦١	٨٦	٣٥٦	٤٤٠
اليونان: (٦٠٠ ق. م إلى ٦٠٠م)	٣٦	٢٨	٦٨	٩٦	٢٣٧	٣٣٠
الهند: (٨٠٠ ق. م إلى ١٨٠٠م)	٧٨	٢٢	٥٣	٧٥	٢٧٢	٣٥٠
اليابان: (٦٠٠ ق. م إلى ١٩٣٥م)	٤٠	٢٠	٣٦	٥٦	١٥٧	٢١٠
الإسلام واليهودية: (٧٠٠ ق. م إلى ١٦٠٠م)	٢٧	١١	٤١	٥٢	٤٢٠	٤٧٠
المسيحية: (١٠٠٠م إلى ١٦٠٠م)	١٨	١١	٤٦	٥٧	٣٦٠	٤٢٠
أوروبا: (١٦٠٠م إلى ١٩٠٠م)	٩	١٩	٦١	٨٠	٣٥٠	٤٣٠
الإجمالي	٢٧١	١٣٦	٣٦٦	٥٠٢	٢١٥٢	٢,٦٧٠

الفصل الثالث

تقسيمُ الفضاءِ الفكريِّ
حالةُ اليونانِ القديمة

المبدعون بطبيعة الحال يرتبطون ببعضهم البعض كحلقات السلسلة ويظهرون في صورة المتنافسين المعاصرين، لكن ألا يثير هذا الطرح سؤالاً لدينا: أي كيف يتم إذاً اتصال المبدعين ببعضهم فيما يشبه الشبكة؟ وعلينا كذلك أن نفترض وجود عامل مسؤول عن توليد الإبداع في المقام الأول.

مجموعة العوامل البنيوية التي تمّ تحديدها حتى الآن هي جزء من النمط والنموذج الذي يتشكّل الإبداع من خلاله. مع مضي الوقت ينمو الإبداع ـ غالباً ـ في صورة حلقات متتالية في سلسلة، فيمهد الفلاسفة الثانويون في أجيالٍ سالفة لظهور الفلاسفة الكبار، ثم يظهر الفلاسفة العظام الذين ـ غالباً ـ ما يبزغ نجمهم بعد جيل من الفلاسفة الكبار. هذه العملية ليست مجرد نقل للرصيد الثقافي من جيلٍ لآخر، وإنَّما هي تكثيفٌ لها.

ويحصل الإبداع عندما تنشأ مجموعات جديدة من الأفكار عن أفكارٍ متواجدة بالفعل، أو عند استحداث أفكارٍ جديدة معارضة لأخرى قديمة. الصراع هو الدماءُ التي تنبض بالحياة في عروق عالم الفكر، هذه حقيقة نادراً ما يقر بها المفكرون في خضم انشغالهم، فجلُّ تركيزهم ينصبُّ على إدراك الحقيقة، وفي أثناء ذلك يهاجمون المتقدمين عليهم ومعاصريهم لفشلهم في إدراكها.

لـم يزل هذا الأمر يتكرر على مدار الألفية **منذ زمن** هيراقليطس، **مروراً** بحلقة فيينا، **وانتهاءً** بالخلافات التأسيسية الدائرة اليوم بين العلماء. مثال ذلك: ضجر **إيمانويل كانط** وأبدى أسفه من تربّع الميتافيزيقا ـ على حد قوله ـ على عرش العلوم ولكن مقولته هذه أشبه ما تكون بالتعويذة الشعائرية، وهي

مقولة تبدو كاستعداد للمعركة، ذلك؛ لأنَّه لم يحدث قط أن أجمع العلماء على تصدر علم الميتافيزيقا على باقي العلوم في سلامٍ ودونما خلافات.

وتكمن أهم ملامح الإبداع في قدرة المفكر في الوقوف على مشكلة لم تُحل، وفي إقناع أقرانه بأهمية حلها، فمن طبائع المفكرين اختلاق المشاكل في نفس توقيت حلها، ففي الهند ـ على سبيل المثال ـ لم تظهر إشكالية «كيف يمكن التحرر من قيود الكارما» إلَّا لحظة أن اقترح البوذيون طريقةً للتحرر منها، وجعل **إبيقور** الخوف من الآلهة مشكلةً لحظة أن شرع في اقتراح حلول لمواجهة هذا الخوف، واكتشف **كانط** أنَّ العلم أصبح في خطر في نفس لحظة إعلانه عن ثورة **كوبرنيكس** للقضاء على هذا الخطر.

ونادراً ما يتمكَّن فيلسوف واحد من تطوير قضية، أو تقديم حلول لها منفرداً، فغالباً ما يتشارك هذا المجهود فيلسوفان على الأقل ينتميان لجيلٍ واحد ولخطين فكريين مختلفتين.

ظهور مشكلة جديدة هو جزء من عملية تحول شاملة يخضع لها فضاء المشكلات، وتكون الديناميكية المحركة لهذا التحول في نشوء صراع على منطقة فكرية محدودة الحجم تعارف على تسميتها «قضية»، يتحقق الإبداع عندما تنفتح هذه المساحة الفكرية وتنغلق، وفي الحالتين يُنتج إبداعاً فكريّاً ذا طبيعيتين: إبداع ينتج عن معارضة الأفكار السابقة، وآخر عن طريق التأليف بينها.

القانونُ الفكريُّ المُسمى بقانون الأعداد الصغيرة

هناك مبدأ يحكم بنية الحياة الفكرية، وهو كالتالي: «يتراوح عدد المدارس الفكرية الناشطة التي يمكنها إعادة إنتاج نفسها على مدار جيلين، أو أكثر وسط جماعة تتسم بروح الجدال ما بين ثلاث إلى ست مدارس بالتقريب»، هناك حدٌّ أدنى لعدد هذه المدارس له تأثير قوي، فمن النادر أن يتحقق الإبداع في غياب مذاهب متنافسة، ويُمكننا القول بأنَّه ـ دائماً ما ـ توجد ثلاثة مذاهب فكرية على الأقل في أي فترة إبداعية. هناك حدٌّ أقصى كذلك فإذا وجد ما يزيد على أربعة إلى ستة مذاهب مختلفة في آن واحد فإنَّ معظمها يعجز عن الانتشار بين الأجيال التالية.

يكتسب هذا المبدأ ديناميكية متزايدة كُلَّما مرَّ الزمن، حيث تظهر بعض المذاهب وتختفي أخرى، ويجمع بعضها أتباعاً كثيرين ويعاني بعضها الآخر من ضعف الانتشار. في خضم هذا التدافع يظل قانون الأعداد الصغيرة مسيطراً على الموقف، ذلك أن المذاهب القوية (تلك التي تلقى تأييداً خارجياً واضحاً) تأخذ في الانقسام إلى حوالي أربعة أو خمسة مذاهب في الأجيال التالية، وفي المقابل، المذاهب الضعيفة (تلك التي لها قاعدة تأييد خارجي ضعيفة أو متناقصة تبدأ في الانزواء، أو الاندماج مع مذاهب أخرى عن طريق عمليات توفيق أو تأليف، ولربما نخلص هنا إلى سببٍ آخر من الأسباب المؤدية لضعف بعض المذاهب، ألا وهو الازدحام الشديد في فضاء الاهتمام بسبب تخطي المذاهب الأعداد القصوى التي حددها هذا القانون، هذا بدوره يُعَدُّ حافزاً على تقليص عدد المذاهب بالتأليف بينها.

ويُطرح سؤال هنا: **لـماذا تخضع الحياة الفكرية لهذا النسق؟** هناك عدة جوانب لهذا السؤال، أحدها بنيوي ليصبح السؤال: **لـماذا يجب أن يتراوح عدد المجموعات القائمة بذاتها بين ثلاثٍ إلى ست؟** هناك أيضاً جانبٌ ديناميكي للسؤال ليصبح: **لـماذا تزدهر بعض المدارس وينهار بعضها؟** بالجمع بين هذين الجانبين يمكننا طرح سؤال موحد: **لـماذا تزدهر المدارس وتنهار؟ ولـماذا تنقسم وتندمج؟**

لقد أجبنا جزئيّاً عن هذا السؤال البنيوي، فضرورة وجود حدٍ أدنى للمذاهب في جيل ما ترجع لكون الإبداع الفكري في حقيقته عملية صراع، فأينما وجد الإبداع: استلزم ذلك وجود قاعدة تنظيمية في عالم الفكر تضمن توافر مذهبين على الأقل، وفي الواقع ـ غالباً ـ ما يتوافر ثلاثة مذاهب بحدٍ أدنى، ومن منظور منطقي، إن كان مسموحاً بوجود أكثر من مذهب واحد (اثنين كحد أدنى)، إذن: فوجود مذهب ثالث يبدو ممكناً على الدوام. إن معارضة المذهبين السائدين في أحد الأجيال والإتيان بثالث تعد من الاستراتيجيات الفكرية المجدية[1].

فالحد الأقصى لعدد المذاهب مُستمدٌّ كذلك من بنية الصراع، بالرغم من أنَّ المذاهب الجديدة ـ غالباً ـ ما تنبني على رفض مذاهب حالية، إلَّا أنَّ أيَّ فيلسوف يحتاج إلى حلفاءٍ كي ينتقل مذهبه إلى أشخاص آخرين، وينتشر

بين الأجيال التالية، لذلك؛ فإنَّ تكاثر المذاهب الجديدة لأعداد تتجاوز الحد الذي يسمح بتواجد مجموعات كبيرة الحجم نسبياً ومرئية (أي: تكاثرها لما يزيد على ست مجموعات) يشكل انهزاماً ذاتياً لهذه المذاهب.

هذا لا يعني بالضرورة انعدام إمكانية أن تأتي فترات تاريخية تتكاثر فيها المذاهب لأعدادٍ جد كبيرة، فقد ارتفع عدد المدارس في اليونان في عهد **أفلاطون** ارتفاعاً خطيراً، وظهرت مدارس عديدة بجانب الأكاديمية كمدرسة ميغارا (Megara)، وقورينا (Cyrene)، وإليس (Elis)، وأبديرة «Abdera»، وسزيكوس (Cyzicus)، وحركة الشكوكية الناشئة، ومدرسة إيزوقراطس (Isocrates) للخطابة، ومن بقي من الفيثاغورثيين (Pythagoreans)، لكنَّ معظم هذه الجماعات تلاشت خلال جيل أو جيلين لاحقين من نشأتهم، تاركين وراءهم عدداً من المدارس التزمت الحد البنيوي الذي يتراوح بين ثلاث إلى ست مدارس، فحتى الصراع بطبعه محدود.

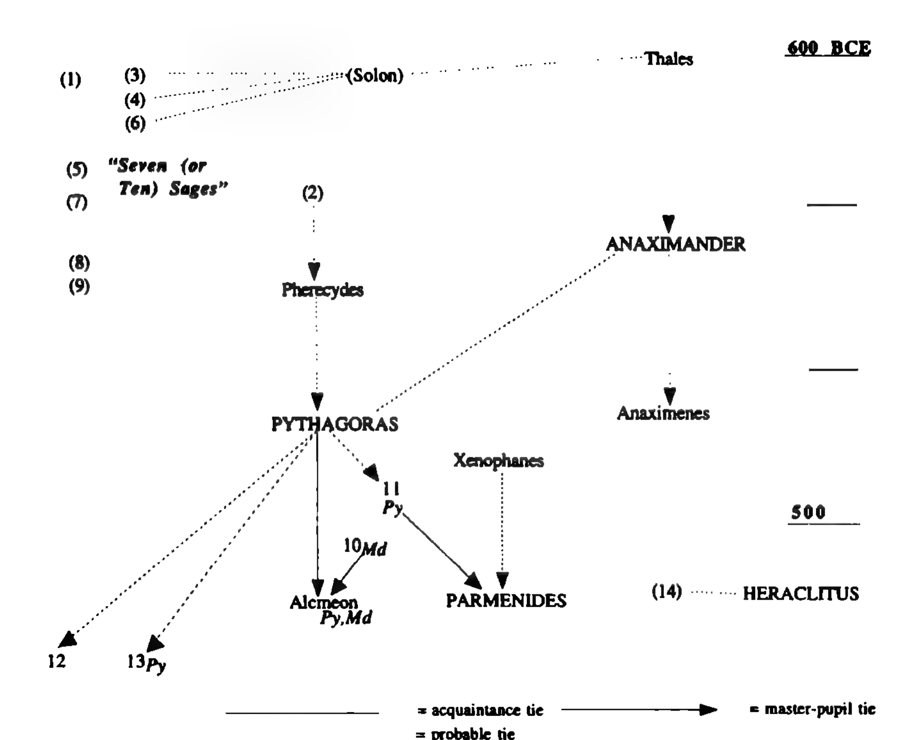
لماذا ـ إذن ـ في المقام الأول، تظهر الخطوط الفكرية، فينجح بعضها، ويتكاثر بعضها، وينحسر بعضها؟

السبب هو الظروف الخارجية دائمة التغير للحياة الاجتماعية التي بدورها تزود المفكرين بقواعد مادية تمكن بعض الخطوط الفكرية من العمل والترويج لنفسها من خلالها؛ لذا، وبالرغم من أنَّ الأفكار لا تخضع للظروف الاجتماعية السائدة، إلَّا أنَّ التغيرات السياسية والاقتصادية الكبيرة تُؤدِّي لظهور فتراتٍ زمنية تحدث فيها تغيرات فكرية. سوف نتتبع هذين المستويين من التغيُّر في أثناء استعراضنا لعملية «سببية اجتماعية» تتكون من خطوتين: الانقسامات الداخلية والتحالفات التي تحدث في أثناء تعارك الشبكات مع بعضها بعضاً؛ لتعطي نموذجاً حيّاً لقانون الأعداد الصغيرة، والتغيرات الخارجية في القاعدة المادية التي تؤدي لظهور فتراتٍ زمنية تجري خلالها عمليات إعادة ترتيب داخلية.

تكوُّنُ شبكةٍ حجاجيَّةٍ وانطلاقُ الفلسفةِ اليونانيَّةِ

سنهتم الآن بالتغيرات التي طرأت على بنية الفلسفة اليونانية. تبلورت الصور الأولى من تلك الفلسفة تدريجياً على أيدي مجموعة كبيرة من «حكماء» يشتغلون بالسياسة، ويرغبون في التحقق من مدى صحة المعتقدات

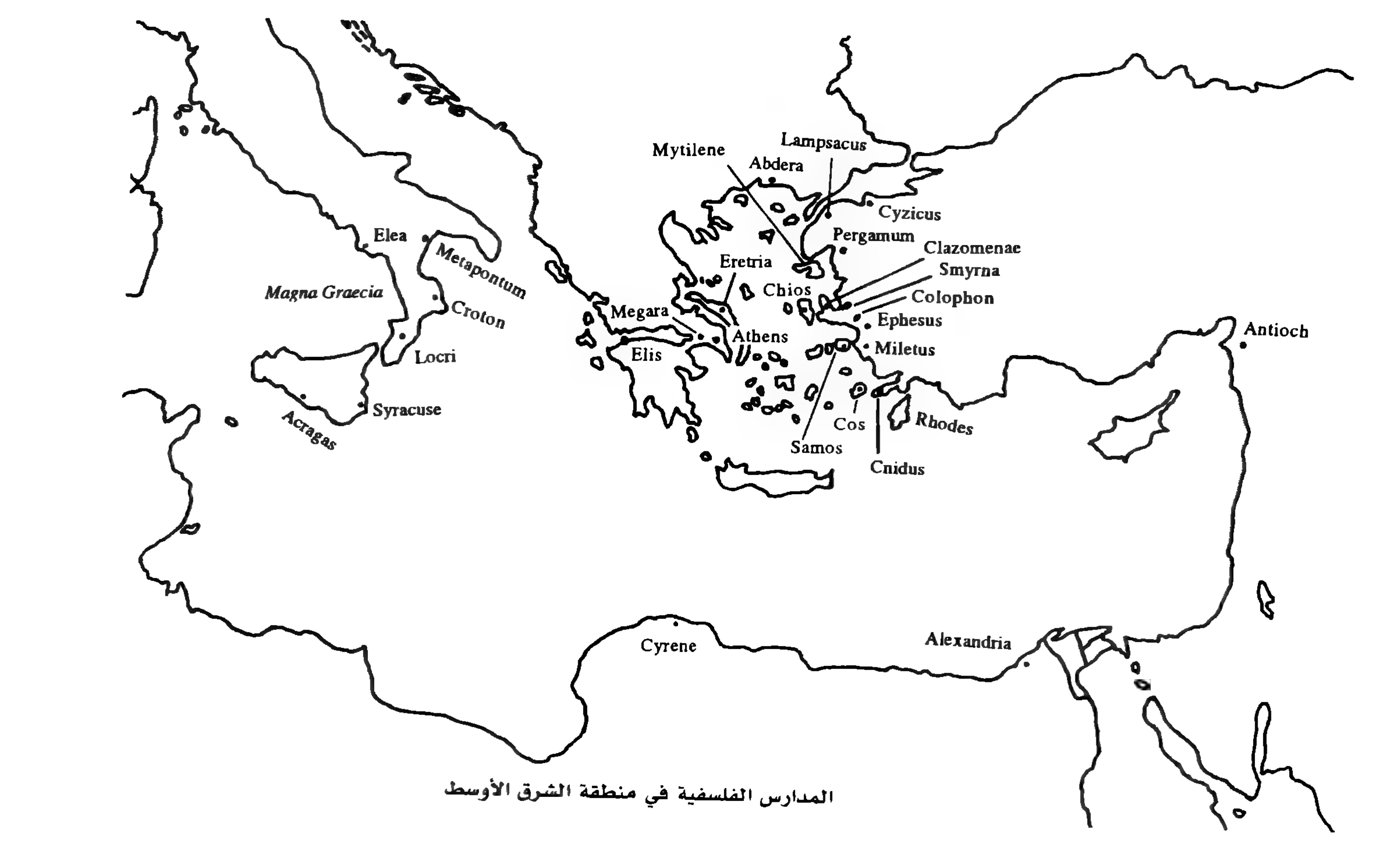
الدينية التي ورثتها الأجيال التي عاشت قرب عام: (٦٠٠ قبل الميلاد)، وفي ذلك الوقت برزت بعض الظروف الخارجية مثل: قيام الثورة الديمقراطية، والإصلاحات السياسية، وانتشار التعليم، وتأثير هذه العوامل مجتمعة على إضعاف الممارسات الدينية التي ارتبطت بالحياة السياسية التقليدية آنذاك[٢]، تلا ذلك مرحلة بالغة الأهمية هي مرحلة غربلة المجتمع الفكري لنفسه من خلال توجهه بالنقد والتمحيص لمواضيعه ومعاييره في التنافس، كان الكون موضوع جولات النقاش الأولى، العالم الطبيعي عند الإغريق القدماء تكون من عدة أصناف مثلتها الآلهة المتجسدة. إنَّ الظروف الاجتماعية التي أدَّت إلى التقليل من شأن الطوائف الدينية القديمة تسمح الآن بفتح فضاء جديد للنقاش، وها هم بواكير المفكرين العلمانيين يخطون أولى خطواتهم في هذا الفضاء الغض الذي لم يطرق من قبل، ثم بدأت الجماعة المهتمة بمواضيع بدايات الفلسفة (proto-philosophy) في التكون خاصة في أوساط الشعراء الكونيين، مثل ألكمان (Alcman) في أواخر القرن السادس قبل الميلاد أو هسيود في القرن السابع الميلادي. بدأت هذه الجماعة في إضفاء بعض المنطق على الأساطير الدينية اللامعقولة، ففسروا نشأة الكون بنشأة سلالة من الآلهة، وفي جيل فرسيدس (Pherecydes)، واكزينوفان (Xenophanes) بدأ المفكرون بعد تدبرٍ ينأون بأنفسهم عن الأساطير عن طريق إعطائها تأويلات مختلفة أو مهاجمتها، أمَّا طاليس ـ الذي أطلق عليه فيما بعد «الفيلسوف الأول»؛ لأنَّه أول من أدرك بوضوح أن الرصيد الثقافي القديم يتحول إلى فضاء جديد للمشكلات ـ، فأعلن أنَّ «كل الأشياء مليئة بالآلهة»، ثم شرع في تفسير هذا الطرح بما يخالف فكرة التجسيد فقال: إنَّ الآلهة هي المكونات الجوهرية للطبيعة، ثم جاء هيراقليطس الذي كان قسيساً، ويمثل آخر من تبقى من قاعدة «ما قبل الفلسفة»، وأكمل هذا التلاعب بالمفاهيم التي تقع على الحدود الفاصلة بين «العلماني»، و«الإلهي»، الذي امتد على مدى ثلاثة أجيال منذ نشأة المجتمع الفكري العلماني.



الشكل: (٣ ـ ١)

إنشاء شبكة الفلاسفة اليونان ٦٠٠ ـ ٤٦٥ ق. م

تنهمر الدفعات الأولى من الإبداع في أجواء التنافس لا في أجواء الاتفاق، اختار الفلاسفة أشياء عديدة لتمثّل «العناصر الأساسية» للوجود من وجهة نظرهم، كالآلهة المتجسدة وعناصر مادية كثيرة مثل «مبدأ الأشياء» (Arche)، أو غير جسمانية مثل: «اللانهائي» (Apeiron) ـ ذلك اللامحدود كما عرفه أناكسيماندر ـ أو أعداد الفيثاغورثيين التي صورت في البداية على أنَّها كيانات شبه مادية تشبه مجموعات الحصى المستخدمة في العد[٣]، ثم بدأت عدة خطوط فكرية شخصية في الظهور يبدأها أحد الرواد في جيل من الأجيال انتقالاً للجيل الذي يليه، يمكننا رؤية ثلاث مدارس في الشكل: (٣ ـ ١) تتفرع عن **طاليس وفرسيدس** وربما تتصل بـ «الحكيم» **بيتاكوس** (انظر المفتاح رقم: ٢)، وبـ **اكزينوفان**.



المدارس الفلسفية في منطقة الشرق الأوسط

وقعت هذه الأحداث في مجتمع مدرك لذاته لا محالة، ميليتوس (Miletus)، أكبر مدن الساحل الأيوني، وميناء تجاري رئيسي، تبعد عن جزيرة ساموس (Samos) التي نشأ بها **فيثاغوراس** مسافة عشرين ميلاً فقط، أمَّا **فرسيدس** فكان من جزيرة ليروس (Leros) التي تبعد عن ميليتس أربعين ميلاً، و**اكزينوفان** نشأ في جزيرة كولوفون (Colophon) البالغة مساحتها خمسة عشر ميلاً، وتبعد سفر يوم عن أفسس، وتقع مدينة كلازومينيا (Clazomenae) أعلاها قليلاً على الساحلَ وهي موطن **أناكساغوراس**، وبقربها أيضاً تقع مدينة ساردس (Sardis) على بعد (٢٠) ميلاً من الشاطئ، وهي موطن الشاعر الكوني ألكمان (Alcman) الذي هاجر إلى إسبرطة (Sparta) فيما بعد، بل حتى رواد الميثولوجيا اليونانية نشؤوا في هذه المنطقة، فمن المعروف أنَّ هوميروس عاش في مدينة سميرنا (Smyrna)، أو على أضعف تقدير كانت هي المدينة التي خلدت آثاره، تقع سميرنا أعلى مدينة كلازومينيا (Clazomenae)، وتبعد عنها إبحار يوم (عشرين ميلاً)، أمَّا مدينة كيمي (Cyme)، موطن أبي الشاعر هسيود، فتبعد ثلاثين ميلاً إلى الشمال[٤]. الشعراء الكونيون المتنافسون أيضاً عرفوا بعضهم بعضاً دون شك.

ومن المرجح بقوة أنَّ ثمة اتصالاً شخصيّاً جرى بين هؤلاء الفلاسفة المقيمين في هذه الشبكة من المدن التي بلغ تعداد سكان المدن الكبرى فيها ما بين (٣٠٠٠٠) إلى (٦٥٠٠٠) نسمة، خاصةً عند الأخذ في الاعتبار ما تميزت به هذه المدن من سواحل تعمرها حركة ملاحة متواصلة، وما شهدته من نشاطٍ فكري كان يلقى على الدارسين في الهواء الطلق[٥]. لقد تواجد على هذه البقعة مجتمع تنافسي يتألف من المفكرين الأيونيين بدأ بظهور الشعراء الذين عاشوا في الفترة الزمنية القريبة من عام: (٧٠٠ قبل الميلاد) واستمر لستة أجيال تالية.

لكن بعض العوامل السياسية الخارجية أدت إلى تفتيت هذه المنظومة المحليّة أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، حيث رحل **اكزينوفان** إلى بلاد فارس في أثناء الغزو الفارسي لمنطقة أيونيا عام ٥٤٥ ق. م (DSB)، (١٩٨١ : ١٤ : ٥٣٦)، وتبعه **فيثاغوراس** ربما بعد ذلك بخمسة عشر عاماً.

تجدر الإشارة إلى أنَّ التوسع الذي شهدته اليونان فيما بعد مع تكون

«اليونان الكبرى» صحبه تغير في الفلسفة لا يصحُّ تفسيره وَفقاً لنظرية الحتمية الجغرافية، فما كانت المدرستان **الإيطالية والإيلية** سوى امتداد للشبكات الأيونية سالفة الذكر. **إمبيدوكليس**، الفيلسوف الإيطالي، أو بالأحرى الصقلي، وضع جدولاً يتكون من خليطٍ انتقائي رباعي العناصر، هي: «الأرض، والهواء، والنار، والماء»، عن طريق إعادة مزج العناصر المادية التي كونت سابقاً الرصيد الثقافي الأيوني[٦]. التغير الذي حدث هو أن تبلورت مجموعة جديدة من المتضادات في عالم الفكر، فقد كان هناك عدد كبير جدّاً من الباحثين عن العناصر المكونة للأشياء، ولم يكن هناك معيار ما يدعو لتفضيل أحد الآراء على الآخر. الخليط الانتقائي الذي قال به إمبيدوكليس مثل تحالف بين مجموعة عناصر مادية نتوقعه من خلال قانون الأعداد الصغيرة. لقد نجح **إمبيدوكليس** بامتياز في اختزال الفلسفات الأيونية في كبسولة من الرصيد الثقافي أثبتت مرونة فائقة وقابلية للتشكل على مدار الألفي عام التالية.

ثم ظهر موقف معارض جديد ضد الحركة التي تهدف لتحديد العناصر الأساسية، بدأ ذلك الهجوم في نفس هذا الجيل وتميز بتفرعه إلى شقين، فاتجه **هيراقليطس** لرفض المستوى المادي كليّاً، قائلاً بأنَّ عناصر الكون تتكون أوّلاً من عملية تسمى «عملية التدفق أو الجريان» (flux)، وثانياً من بنية تتولى تنظيم وتشكيل هذه العملية وتعرف باللوغوس (logos). كان لهيراكليتس السبق، فهو أول من قال بوجود مستوى أعلى من التجريد في بحثه عن العناصر الأساسية، أمَّا الفيثاغورثيون ونظرية الأعداد التي أتوا بها فقد تبدو لأول وهلة متوازية مع رؤية هيراقليطس التجريدية، إلَّا أنَّه من المرجح أن جيل فيثاغوراس ذاته لم يتصور الأرقام إلَّا كمصطلحات بحتة، أمَّا مبدأ الأعداد كرموز (Forms)، فلم يعرف إلَّا بعد أربعة أجيالٍ تالية مع ظهور أفلاطون رغم احتمال ظهوره ابتداءً في المدرسة الفيثاغورثية ذات نفسها في الفترة التي فصلت بينهما (الفترة التي تلت فيثاغوراس وسبقت أفلاطون).

كان بارمنيدس معاصراً لهيراقليطس وتخطاه إلى مستويات أعلى من التجريد الفلسفي، فمذهبه الواحدي الشهير استند إلى الحجج المنطقية القائلة بأن «الوجود» لا يمكن أن يكون هو إذا سمح بالاختلاف أو التغير، وكان هذا ردّاً على نظرية العناصر، وربما على **هيراقليطس** أيضاً (Guthrie)،

(١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ٢ : ٢٣ ـ ٢٤)، وبهذا بدأ تشكل الهيكل الداخلي للمجتمع الفكري مستقلاً عن كل تأثير، وشكَّل طرح بارمنيدس لغزاً للمفكرين، أو بالأحرى «مشكلة»، يتوجب عليهم حلّها فهو قد خلق بطرحه فضاءً فكرياً جديداً لا يعتمد مطلقاً على المفاهيم الدينية الرائجة. عندما يتضح الحد الفاصل بين الفلسفة والدين يمكن حينها للفلاسفة أن يقدموا إسهاماتٍ مستقلةً عن المفاهيم الرائجة، بل يمكنهم أن يُؤسِّسوا أدياناً فلسفية خاصة بهم. بالإضافة إلى كل ذلك، مفهوم اللوغوس كما قدمه **هيراقليطس** أصبح أداة تجريدية يمكن تطويعها لاستعمالات متعددة في الصراع الداخلي القائم في عالم الفكر.

ومرة ثانية اصطدم المجتمع الفكري الذي كان يزداد تعقيداً يوماً بعد يوم بالظروف الخارجية. شهد الجيلان التاليان مزيداً من الثورات الديموقراطية وتقلبات سياسية ـ جغرافية ناتجة عن الحروب الفارسية ـ كان الأثر المترتب عنها الإمبريالية الأثينية، وأدَّت هذه الأحداث إلى تنقل السفراء واللاجئين في أرجاء العالم الإغريقي، وفي هذه الأجواء ظهر السفسطائيون الجوالون، وكانوا رجالاً لا يمتلكون ثرواتٍ خاصة ولا مناصب سياسية بعكس متقدميهم من فلاسفة ما قبل **سقراط**، والبحث عن مصدر للعيش كان أحد العوامل المؤدية لظهور التعليم مقابل أجر، وبالتالي: ظهور مدرسة منظمة تضم معلمين محترفين (كيرفورد (Kerford) ١٩٨١). كانت القضايا السياسية للبيئة الاجتماعية المحيطة من أهم المبادئ التي اعتنى بها السفسطائيون، ويتضح ذلك جليّاً في نقاشاتهم حول (nomos)، أي: الناموس أو القانون، مقابل (physis)، أي الطبيعة، ونقاشاتهم حول منبع الالتزام الأخلاقي والقانوني، اشتُهر السفسطائيون بتعليمهم الطلاب كيف يجادلون ويقنعون خصومهم بكلا الرأيين في المسألة الواحدة، فكانوا يجنون لقمة العيش ببيعهم مهارة عملية ذات فائدة كبيرة للمواطنين، فهذه المهارات ساعدت المواطنين على المشاركة في المحاكم القضائية التشاركية التي من خلالها سمح للعامة بالمشاركة السياسية في المدن الديموقراطية المستقلة المسماة (city-states)، لكن ظهور طبقة السفسطائيين كانت أيضاً منتوجاً طبيعياً للتغيرات الداخلية الحاصلة في المجتمع الفكري، وكانوا يجادلون على مستوى المبادئ المجردة لا الوقائع الملموسة، وكانت التجسيدات الدينية بالنسبة إليهم أمراً

من أمور الماضي، ويَرجع التأثير الصادم الذي تركه السفسطائيون على العوام جزئيّاً إلى كونهم طليعة فكرية حديثة، لذلك خلقت روح عدائية من العامة تجاههم فولاء العامة كان للمقدسات المتجسدة، وبالتالي: ضد هؤلاء المواطنين العالميين الذين تناولوا العلوم على مستوى عالٍ من التجريد.

شق السفسطائيون لأنفسهم طريقاً مختلفاً في مجال الفكر اعتمدوا فيه على أسلوب التلاعب بالمفارقات ومواجهة الآراء الفكرية المختلفة ببراهين يعوزها الاتساق، كانوا يخلصون إليها بإجراء تحليلات نظرية مجردة. الرصيد الثقافي الذي اعتمدوا عليه تمثل في السبق العلمي الذي قدمه كل من **هيراقليطس** و**بارمنيدس**، لكن بعد سلخه من مضمونه الأنطولوجي، أمَّا مذهب **هيراقليطس**، فارتكز بشكلٍ عام على فكرة التدفق وأهملوا مبدأ اللوغوس الذي يسيطر على التدفق، وأما مذهب بارمنيدس فاستعانوا منه بالعبارات التناقضية عن استحالة التغير. هذان المبدآن المتعارضان اتحدا على أمرٍ واحد وهو إثبات أن الإجماع على رأي عالمي متسق ليس سوى ضرب من ضروب المستحيل. كان بارمنيدس يعطي دروسه لشبكة السفسطائيين مباشرةً بينما كان الهرقليطيون يثيرون جدلاً في أفسس بتناقضاتهم التي تباهوا بها، وظهر في جماعة السفسطائيين فيلسوف يدعى **كراتيلوس** قيل: إنَّه رفض التحدث واكتفى باستخدام الإشارات خوفاً من أن يناقض نفسه إن هو فعل ذلك (Guthrie، ١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ٢ : ٣٥٨)، وكان يعيش في أثينا زمن **أفلاطون** و**سقراط**.

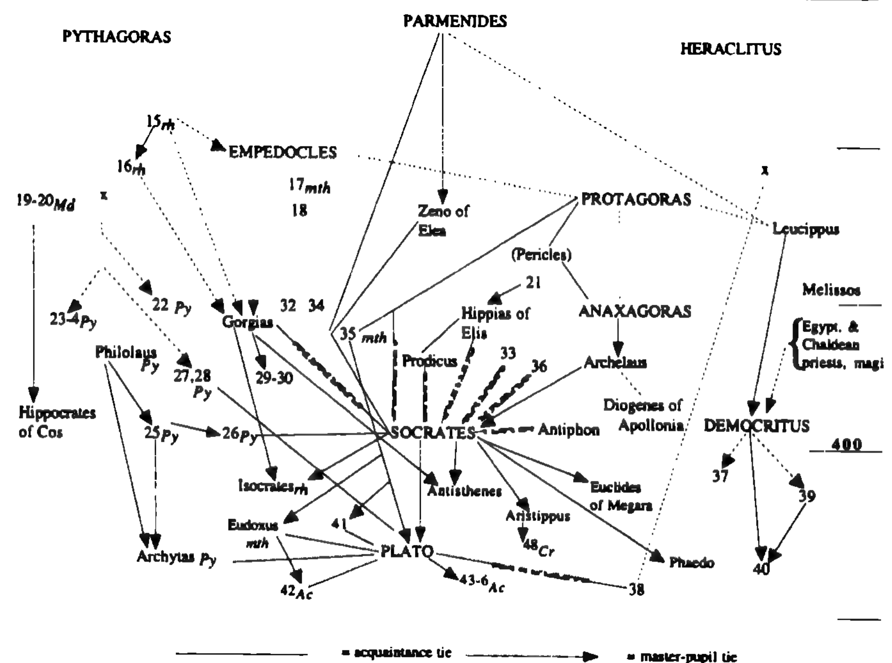
هذا الفراغ الكائن في قائمة المدارس الفكرية سيملؤه فيما بعد الميغاريون (Megarians)، والشكيون (Skeptics) بعد أن تختفي الظروف السياسية التي أفرزت جماعة السفسطائيين.

ومنذ ذلك العهد، وحتى فترة **سقراط** ظهر عدد كبير من المتبارين على مساحة من الضوء في عالم الفكر، إلَّا أنَّ أربعة مذاهب استمرت طوال هذه الفترة بشكل أساسي. ينقسم الباحثون في العناصر المكونة للكون إلى ثلاث مدارس قديمة وهم: أولاً الذرِّيون (أصحاب المذهب الذرّي) الذين تبنوا نزعة مادّية مغالية، وعارضوا آراء بارمنيدس قائلين بأنَّ الوجود (Being) يتكوَّن

من خليط من العناصر الجامدة السابحة في الفضاء، وعلى الجهة المقابلة كانت مدرسة الفيثاغورثيين التي تنامت توجهاتها يوماً بعد يوم نحو تجريد مفهوم (العدد) من أي صبغة مادية، وفي مكان وسط بين المدرستين السابقتين كان مبدأ العناصر الأربعة الذي قال به **إمبيدوكليس**، واعتمدت عليه مدارس الطب بصورة خاصة في وضع نظرية الأخلاط الأربعة. جمعت المدرسة الرابعة بين المفارقة والنسبية، وهو خليط يحمل في طياته طبيعة الجدال وينبئ عن وعي بطبيعة المنطق والمجردات. هذه كانت الآراء الثلاثة الرئيسية، ثم كان الرأي الرابع خياراً لكل من تراءى له رفض هؤلاء الثلاثة.

ويشكل **سقراط** محوراً في شبكة الفلاسفة الأثينيين الموضحة في الشكل: (٣ ـ ٣) لاتصاله بجميع سلاسل الفلاسفة السابقين عليه، وذلك من خلال مناقشاته حول نظرياتهم، ولأنَّ معظم المدارس المنظمة في الجيل التالي عليه تتفرع عنه، فشهرة **سقراط** تنبع أساساً من تمحوره في مركز شبكة الفلاسفة. أؤمن حقيقةً أنَّه قد بولغ في تقدير أصالة العلم الذي استحدثه **سقراط**، فقد سرد بعض معاصريه ـ خاصةً أريستوفان (Aristophanes) ضمن أدباء مسرحيين آخرين (Guthrie)، (١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ٢ : ٣٥٨) ـ مواقف صوروه فيها صورة المدافع التغريري/معسول اللسان عن علم الكونيات الفيزيائي، وأحد أتباع الخط الفكري لأناكساغوراس الذي حكم عليه بالإعدام سنة: (٣٩٩ ق.م)، لخروجه عن حرفية التعاليم الدينية، وهي نفس التهمة التي طرد بسببها من أثينا حوالي عام: (٤٣٠ ق.م)، ويبدو كذلك أن ما ورد في الحوارات السقراطية التي كتبها **أفلاطون** هو في معظمه تفسيرات إبستيمولوجية معقدة قدّمها أفلاطون بنفسه، ويبدو كذلك أنَّ نظرية المُثُل (Theory of Forms) ما هي إلَّا استقراء قام به أفلاطون لفلسفة الأعداد الفيثاغورثية.

ومع ذلك إن جاز القول بأنَّ سقراط لم يكن إلَّا رمزاً، فهو يرمز إلى تغير جذري في بنية الشبكات الفكرية، فما فعله سقراط ـ حتى وإن فعله بالتعاون مع أفلاطون ـ كان الجمع بين المذاهب الفكرية المختلفة.



الشكل: (٣ ـ ٢)
مركزية الشبكة اليونانية في أثينا، ٤٦٥ ـ ٣٦٥ ق. م

السفسطائيون كذلك عملوا على الجمع بين المذاهب لكن من منظورٍ نسبي، ووجهة نظر سياسية ليبرالية، أمّا **سقراط** و**أفلاطون**: فقاموا بمثل هذا العمل بالاعتماد على الأنطولوجيا المتعالية التي جاء بها الفيثاغورثيون، ودعموها باستعمال الأحجية الأنطولوجية الموروثة عن **بارمنيدس**. ولم تزل النظريتان النسبية والجدلية تسيطران على هذا المذهب الذي ابتدعه **سقراط** و**أفلاطون**، ففي حالة **أفلاطون**: فإنَّ التعارض (بين النسبية التي التزمها السفسطائيون، والأنطولوجيا المتعالية المستمدة من الفيثاغورثيين) يُعتبر بمثابة تعريف لنظرية المُثُل، وفي حالة **سقراط**: فمن المرجح أنَّ الجدلية ظلت محوراً في مذهبه. بالرغم من أنَّ سقراط ربطته عَلاقات متعددة برعاة محافظين أغنياء (ولم يضطر لعيش حياة الكدح من أجل لقمة العيش التي احتقر بسببها

غرماءه السفسطائيين)، إلَّا أنَّه كما يبدو استطاع أن يوفق بين إمكانية وجود حقائق وقواعد مطلقة لا تتغير، وبين الحجج المستخدمة في النظرية النسبية، واقتبست معظم المدارس المتفرعة عنه في القرن التالي عليه هذه النزعة النسبية الطفيفة التي ظهرت في فلسفته، خاصةً إقليدس في مدينة ميغارا الذي اهتم بالجانب الفكري في فلسفة **أرسطو** كالمنطق على سبيل المثال، وكذلك أنتيستنيس الذي علَّم تلامذته أنَّ على الفيلسوف أن يلتزم على مدار حياته بالشَّكِّ في صحة الآراء الفكرية. استمرار هذه النزعة مهّد الطريق أمَّا ظهور المذهب الكلبي (Cynicism)، يجب أيضاً ألَّا ننسى تأثر **إيسقراط** أحد تلاميذ **سقراط**، وتلميذ الخطيب السفسطائي **جورجياس** بهذه النزعة، حيث رفض الفلسفة كليةً وأنشأ بدلاً عنها نظاماً تعليميًّا بمقابلٍ مادي يرتكز على تعليم الخطابة فقط. يمكن أن يكون إيسقراط سفسطائياً بطريقة ما وهو يستحق المزيد من الاحترام: فالجدال بالنسبة إليه ليس إلَّا طريقة أو تقنية، والجدال عنده لا يثبت أو ينفي الحقائق، وليس ذا أهمية سياسية في حدِّ ذاته.

اعتبر أتباع سقراط الذين استمروا في حقل الفلسفة مذهبه مؤشراً على تفوق مذهب النسبية كبديلٍ عن الجدلية الساذجة التي أتى بها السفسطائيون. لقد صار **سقراط** وأتباعه، مثل **إقليدس** من مدينة ميغارا و**أفلاطون**، أكثر إدراكاً للحجج الجدلية التي يمكن عن طريقها دحض الجدلية الديالكتيكية نفسها. من الخطأ الاعتقاد بأنَّ الجدلية وصورها الأرقى، أي: نظرية المعرفة (Epistemology)، ونظرية القيم (value theory)، قد استحوذت تماماً على المجال الفكري. قدَّم **ديموقريطس** ـ أهم معاصري **سقراط** ـ الآراء الأكثر شمولية عن الأنطولوجيا، لكن من منظور مادي. أمَّا من الناحية البنيوية: فإنَّ كُلًّا من **ديموقريطس وسقراط** مثَّلا إحدى طريقتين متنافستين للعمل في مجال الفلسفة آنذاك، **أولاهما** تُعنى بتقنين الأفكار الأنطولوجية التي توصل إليها الأسبقون، والمتضمنة للكم الكثير من الرياضيات التي وضعها الفيثاغورثيون وغيرهم، **وثانيهما** هي طريقة مفعمة بالطاقة تسعى لإيجاد طرق جديدة لفتح وثانيتهما آفاق مشكلات فكرية جديدة.

كم من الزمن تصمد المدارس المنظمة؟

إنَّ الإجابة عن مثل هذا السؤال متوقعة: علينا أن ننظر للظروف الاجتماعية التي أحاطت بأفلاطون وأرسطو، وكذلك التي أحاطت بتأسيس المدارس الإبيقورية والرواقية، وحتى تلك الظروف التي أحاطت بالجيل الذي بدأ فيه نجم الفلسفة الكلاسيكية في الأفول. يعلم القراء المطّلعون على تاريخ الفلسفة الغربية أنَّه بعد ذلك الوقت فُقد الاهتمام بالفلسفة حتى جاء عصر النهضة الذي فصله عن ذلك الزمان ألف عام أو أكثر. كان **أفلاطون وأرسطو** أكبر الفلاسفة الكلاسيكيين والمحركين لعدد لا حصر له من المدارس التي ظهرت في عهدهما، وحتى نهاية العهد اليوناني الروماني القديم، وما سواهما فهو على هامش التاريخ.

إنَّ وصف فيلسوف بالكلاسيكية ليس بهذه البساطة، في الواقع الأجيال التالية لأفلاطون وأرسطو هي التي أعلت من قدرهما، إلَّا أنَّ هذا القدر يعاني تذبذباً واضحاً حين نصبُّ تركيزنا على مبادئهما لا اسميهما، فمدرسة أرسطو تناءت عن مذهبه فعلياً منذ وفاته، ثم انهارت تماماً خلال أجيال قلائل. في العصور القديمة والعصور الوسطى الإسلامية والمسيحية بدأ التعرف التدريجي على فلسفة أرسطو التي ظهرت حينها في صورة فلسفة مثالية، واستمر الوضع كذلك حتى جاء **ابن رشد** حوالي عام: (١٢٥٠ ميلادية) بتأثيره المعروف على البلاد التي تدين بالمسيحية ليصبح **أرسطو** بفضله ذاك «الفيلسوف» الذي ندرّسه الآن في مدارسنا، أمَّا **أفلاطون** فقد كان مشهوراً منذ البداية، إلَّا أنَّ الأفكار والمقررات التي دُرِّست بأكاديميته كانت قد تغيرت جذريّاً عدة مرات ما بين الفلسفة الفيضية الدينية والشكية. إنَّ الصرامة الإبستمولوجية في الحوارات الأفلاطونية، والتي ـ دائماً ما ـ تنال إعجاب الأشخاص العصريين ليست إلَّا تفسيراً انتقائيّاً لفلسفته، وليست أبداً السمة الغالبة على الشبكات التي تلته.

ومن المهم للغاية دراسة وتتبع هذه الشبكات الممتدة طوال العصور القديمة، ليس فقط لعقد المقارنات وإلقاء الضوء على قمم ووديان الفكر التي أفرزتها هذه الشبكات، لكن أيضاً بسبب شعورٍ كامن لدينا بأنَّ الحقبة الهيلينية تعكس زمننا الحالي أفضل ممَّا يفعل العصر الذهبي للفلسفة. إنَّ جوهر الإبداع الفلسفي لا يكمن في عبقرية أشخاص، وإنَّما في عمليات إعادة الترتيب البنيوية التي تعمل وَفقاً لقانون الأعداد الصغيرة.

- وهنا نقابل سؤالاً لم يُجب عنه بعد: إذا كان التمدد والتقلص في عدد الخطوط الفكرية يشكل بنية النموذج الإبداعي، فما تفسير وجود هذه الخطوط نفسها؟

تتضاعف قدرة المدارس الفكرية التي تأسَّست على الخطوط الفكرية الشبكية الممتدة عبر الأجيال على إعادة إنتاج نفسها عندما تأخذ صورة منظمات لديها أملاكها العينية الخاصة بها ومناصب تتدرج هرمياً، وتُؤدِّي التغيرات التي تحدث في الهيكل التنظيمي للمدارس الفكرية إلى انطلاق عمليات إعادة الترتيب، التي بدورها تقوم بهيكلة الفضاء الفكري تبعاً لقانون الأعداد الصغيرة، ولمزيدٍ من الإيضاح يمكن أن نستعرض نماذج المدارس المنظمة عبر الحقبة اليونانية الرومانية الموضحة في الشكل: (٣ ـ ٣).

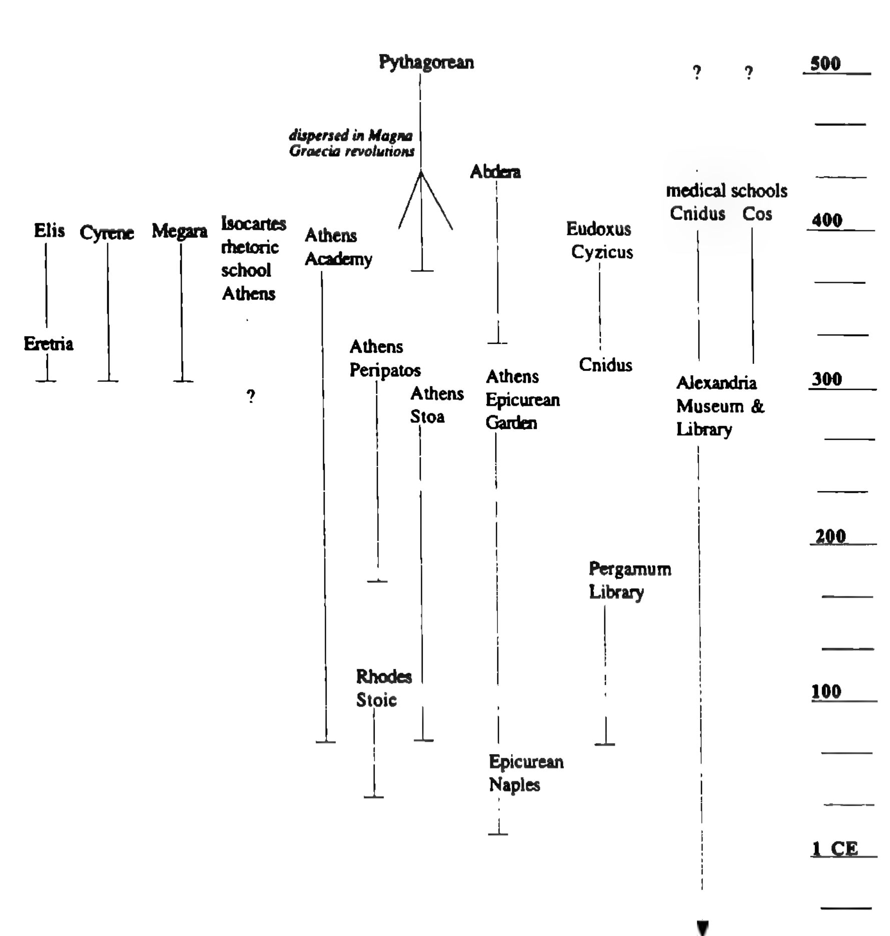
كانت أولى المدارس المنظمة التي ظهرت في اليونان أخوية الفيثاغورثيين، وكانت مجتمعاً سرياً لديه رتبه الداخلية الخاصة وممارساته الدينية (Guthrie)، (١٩٨١: ١١: ٢١٩ ـ ٢٢٠)، (Burkert)، (١٩٦١ـ١٩٨٢: ١: ١٧٣ـ١٨٣)، (DSB)، (١٩٧٢)، وتحقق لهذه الأخوية الجانب المادي من حيث امتلاك مبانٍ خاصة بها مثل: كروتونا (Crotona)، ومتابنتم (Metapontum)، ولوكري (Locri) في الجنوب الإيطالي (انظر الخريطة: ١).

في هذه المرحلة المبكرة، وفي أثناء حياة فيثاغوراس (حوالي منذ ٥٢٠، وحتى ٥٣٠ ق.م)، والجيلين التاليين له كانت توجهات أخوية الفيثاغورثيين سياسية بوضوح، وتدخلت في أمور الحكم بدعم من الأرستوقراطيين المحليين الذين ربما حاولت جذبهم لنيل عضويتها، وفي أثناء الثورة الديموقراطية التي اكتسحت جميع أرجاء «اليونان الكبرى»، حوالي عام: (٤٥٠ ق.م) حُرقت مجامعهم الدينية ففر الفيثاغورثيون إلى تارانتوم (Tarentum) التي كانت ما زالت تحت حكم أرخيتاس (Archytas) عندما زاره أفلاطون حوالي عام: (٣٩٠ ق.م)، ومرة أخرى عام: (٣٦٥ ق.م)، ورجع بعضهم إلى اليونان الأمِّ، حيث وُجد مركز للفيثاغورثيين في فلياس (Phlius) في حياة **أفلاطون**، وهي بلدة صغيرة تقع في شبه جزيرة بيلوبونيز (Peloponnesus).

في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد ابتعد الفيثاغورثيون عن دائرة السياسة، وانخرطوا في الحياة الفكرية العامة، وقيل: إن فيلولاوس

(Philolaus) نشر مبادئهم السرية في طيبة (Thebes) (Guthrie) (١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ١ : ١٥٥)[٧]. يبدو أن المدرسة الفيثاغورثية في ذلك الجيل قد أنتجت أهم إبداعاتها الفكرية خاصة في مجال الرياضيات، واختفت هذه المدرسة بحلول عام: (٣٥٠ ق.م).

ومن المرجح أن ما يقارب (٤٧٠) مدرسة منظمة أخرى قد وجدت في أبديرة (Abdera)، ودرَّس فيها سلسلة متواصلة من الأساتذة بداية بليوسيبوس (Leucippus)، وديموقريطس ثم من تلونهم (Guthrie)، (١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ٢ : ٣٨٢).



الشكل: (٣ ـ ٣)

المدارس المنظمة في الفلسفة اليونانية، ٦٠٠ ق. م. ـ ١٠٠ ب. م

وبدت هذه المدرسة كمدرسة تمارس طقوس الأخوية أكثر منها كمدرسة تدرّس العلم بمقابل مادي، واستمرت لخمسة أجيال تالية حتى عام: (٣٣٠ ق.م)، وكان لها فرع في مدينتها الرئيسية تيوس (Teos) المطلة على الساحل الأيوني، حيث إنَّ أبديرة كانت مستعمرة فارسية في ذلك الوقت. ارتبط اسم إبيقور بهذه المدرسة عن طريق نوسيفانيس (Nausiphanes) معلمه في تيوس.

وبعد عام: (٤٠٠ ق.م). اكتشف المجتمع الفكري أن المدرسة هي الهيكل المؤسسي الذي يجب السعي لتأسيسه. لقد ظهرت أعداد كبيرة من المنظمات ممَّا أدَّى إلى خلق أزمة في فضاء الاهتمام فقد تخطت هذه المنظمات الحدود التي يسمح بها قانون الأعداد الصغيرة، إذ إنَّ المدارس التي أنشئت حينئذٍ تشبّهت بالمدرسة الفيثاغورثية من حيث كونها أخوة دينية يعيش أعضاؤها على الهبات الممنوحة. من جانب آخر، كانت هذه المدارس باكورة مدارس التعليم العالي فشباب المدن المستقلة حظوا قبل ذلك بتعليم ابتدائي فقط. هؤلاء الشباب المسمون (ephebes)، وهم الشباب ما بين: (١٨، و٢٠) سنة، وكانوا قد تلقوا قبل ذلك تدريباً رياضيّاً وعسكريّاً كجزء من تعليمهم الابتدائي، وكذلك بعض التدريب على الموسيقى والشعر (Marrou)، (١٩٦٤). لقد أسست المدارس الفلسفية التعليم الربحي ـ الذي برع فيه السفسطائيون ـ لتدريس المواد المتقدمة على أساس رسمي ومادي.

وكانت الأكاديمية المؤسسة عام: (٣٨٠ ق.م). في أثينا في الأصل حديقة عامة وقاعة رياضية خارج المدينة. فيما بعد اشترى أفلاطون حديقة ضمّها إليها وبنى منازل لإيواء الطلاب والزائرين (DSB)، (١٩٨١: ١١: ٢٧). أعضاء الأكاديمية تناولوا الوجبات الغذائية بالمشاركة مع بعضهم بعضاً (متبعين السابقة التي بدأها الفيثاغورثيون)، وكُلفوا بالمساهمة مادياً كلٌّ على حسب مقدرته، واختار **أفلاطون** مَن سيخلفه، لكن فيما بعد ذلك صار تعيين ناظر الأكاديمية (scholarch) بالانتخاب. هذه المنظمة اعترف بها قانونياً كأخوية دينية مكرسة لتقديس ربات الإلهام عند الإغريق (Muses)، ولذلك كانت تعتبر عيناً تنتقل ملكيتها من مالك إلى آخر. أمَّا المنظمات التي تبعت المدارس الأخرى في ذلك التوقيت فلا نعرف عنها الكثير. كانت هناك مدارس مشهورة في ميغارا (Megara)، وتبعد عن أثينا سفر يوم، وكذلك في إليس، وهي تقع بالقرب من موقع الألعاب الأوليمبية شمال غرب شبه جزيرة

بيلوبونيز (Peloponnesus) التي تبعد (١٢٠) ميلاً عن أثينا، وأنشئت مدارس أيضاً في مناطق أبعد كمدينة قورينا (Cyrene)، تلك المستعمرة اليونانية المطلة على الساحل الأفريقي للبحر المتوسط، وأيضاً في سزيكوس وهي إحدى مستعمرات ميليتوس المطلة على بحر مرمرة (Propontis) في آسيا الصغرى.

أُسس نوع آخر من المدارس في وقت متزامن فأنشأ إيسقراط (Isocrates) ـ الذي كان تلميذاً لسقراط مثلما كان جميع مؤسسي المدارس الأخرى ـ أول مدرسة لتعليم الخطابة في أثينا (Marrou)، (١٩٦٤: ١١٩ ـ ١٣٦، ٢٦٧ ـ ٢٨١)؛ لتصبح فيما بعد النموذج الأكثر شيوعاً بين كل نماذج التعليم العالي في العالمين اليوناني والروماني، ممَّا أدى لانحسار عدد مدارس الفلسفة، ومنذ ذلك الحين خُلق جو من التنافس الاحترافي بين الخطباء والفلاسفة في مجال التعليم العالي (Marrou)، (١٩٦٤: ٢٨٧ ـ ٢٩٠)، وكان هناك تطور مؤسسي آخر أكثر ارتباطاً بمجال الفلسفة قد حدث قبل ذلك بجيل، أي: في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، عندما أسس **أبقراط** (Hippocrates) مدرسته للطب في جزيرة كوس (Cos) الواقعة في أقصى جنوب الساحل الأيوني، كان إنشاء هذه المدرسة بمثابة حركة إصلاحية في وسط سيادة الطب الشاماني الذي مارسته جماعة الأسكلبياد (Asclepiads)، لكن سرعان ما تفرق أتباع وخلطاء **أبقراط** بعد ظهور مدرسة طبية منافسة في نيدوس (Cnidus)، وهي ميناء مجاور لكوس (DSB)، (١٩٨١: ٦: ٤٢٢ ـ ٤٢٤)، وفي هذا التوقيت بدأ المجال الفكري في الانقسام إلى مجالات جديدة غير المجالات التنافسية التي يختص بها قانون الأعداد الصغيرة، حيث تحولت الخطابة والطب إلى تخصصين احترافيين عن استحقاق، ممَّا أدى إلى اقتطاع مساحات متزايدة من فضاء الاهتمام على حساب الفلسفة. في الأجيال المؤسسة زاد إنشاء هذه الفروع المعرفية من حدة الصراع على شغل مركز الاهتمام لتتضخم بذلك مشكلة ازدحامه الزائد عن الحد، فالمدارس الطبية كانت تدرّس بعض الآراء الفلسفية الرئيسية، وتداخلت أنشطة الخطباء مع أنشطة مدرسة أرسطو الذي قام بعرض ونقد مفاهيمهم، وكان ما قام به يمثل المكونات الرئيسية لفلسفته التأليفية.

ازدادت حدة مشكلة قانون الأعداد الصغيرة في الأجيال التالية، وبدأت القواعد المادية للحياة الفكرية في إعادة التشكل بقوة. معظم المدارس التي

تفرعت عن **سقراط** ازدهرت لجيلين أو ثلاثة ثم تلاشت، فعلى سبيل المثال: نقل مينيديموس (Menedemus) **مدرسة إليس** في جيلها الثالث لموطنه بمدينة إريتريا الواقعة في جزيرة وابية (Euboea) شمال شرقي أثينا، ثم تلاشت المدرسة بعد ذلك، أمَّا **مدرسة قورينا**: فانقسمت إلى ثلاثة فروع في جيلها الثالث (Reale)، (١٩٨٥: ٥٥ ـ ٥٦، ٣٩ ـ ٤٢)، وكان ثيودور الملحد (Theodorus)، رئيس أحد تلك الفروع، قد طُرد من قورينا، لكنَّه استطاع بعد ذلك أن يكتسب تأييداً سياسيّاً من البطالمة بالإسكندرية، وعاد إليها منتصراً، ومَنع بطليموس (Ptolemy) رئيس فرع آخر من التدريس؛ لأن تعليمه كان يدفع الطلاب للانتحار.

أمَّا **مدرسة ميغارا** (Megara): فكان تأثيرها أقل ميلودرامية من المدرسة سابقة الذكر ودرست فيها مناهج معقدة لمادة المنطق، وازدهرت هذه المدرسة لثلاثة أجيال ثم تلاشت، ونقلت **مدرسة يودوكسوس** النيدوسي (Eudoxus) في سزيكوس، التي حافظت على تبادل الزيارات مع أكاديمية أفلاطون، إلى نيدوس خوفاً من التحركات العسكرية الفارسية على ما يبدو، وهذه المدرسة ساهمت في إنتاج إبداعات كثيرة خاصة في مجالي الرياضيات وعلم الفلك، لكنَّها انهارت بعد إنشائها بجيلين (DSB)، (١٩٨١: ٤: ٤٦٥ ـ ٤٦٧)، شهدت تلك الفترة أيضاً نهاية مدرسة الفيثاغورثيين ومدرسة أبديره، وكانت مدرستا أبقراط (Hippocrates) الطبيتان من ضمن خسائر المرحلة كذلك[٨].

جاءت موجة من إعادة الترتيب في الأجيال التي عاشت قبل وبعد عام: (٣٠٠ ق.م)، فاختفاء العديد من المدارس أفسح المجال لظهور مدارس جديدة يندمج فيها الرصيد الثقافي الموروث عن المدارس السابقة، وعليه؛ أسس **أرسطو** مدرسة اللوقيين أو الليسيوم (Lyceum) في أثينا عام: (٣٣٥ ق.م)، متأثراً بأكاديمية **أفلاطون**، وأنشأ **إبيقور** مجتمع الحديقة (Garden) عام: (٣٠٧ ق.م)، وأسس زينون الرواقي (Zeno of Citium) مدرسته الرواقية (Stoic School) نسبةً إلى الرواق أو السدّة (Stoa)، بالانجليزية (Porch)، الذي اعتاد أن يلقي محاضراته فيها في أثينا حوالي عام: (٣٠٢ ق.م)، ولم يتبقَ من المدارس القديمة سوى الأكاديمية (Academy).

تصدرت المدارس الأثينية الأربع سالفة الذكر الحياة الفكرية لقرنين من الزمان استقر قانون الأعداد الصغيرة في فترتهما، نرى في الشكل: (٣ ـ ٣) مدرسة منظمة أخرى هي متحف ومكتبة الإسكندرية، إلَّا أنَّها لم تنافس المدارس الفلسفية الأربعة من جهة المبادئ التي درّستها، وافتتحت شبكات المدارس التي كان مقرها أثينا فروعاً خارجية لها. ربط المشائِيون (Peripatetics)، والرواقيون (Stoics) صلات قوية بالإسكندرية، فتم تأسيس المتحف والمكتبة بتأثيرٍ من ديمتريوس فاليرون (Demetrius of Phalerum)، أحد تلاميذ **ثيوفراستوس**، وصديق من أصدقاء **أرسطو**، وتنافس هذه المدارس على النفوذ السياسي الجغرافي كان أحد أهم محفزات استمرارها في وقتٍ كانت تُقسم فيه مملكة الإسكندر الأكبر فيما بينهم[٩]، لم تكن المكتبة أو المتحف يوماً مؤسستين تعليميتين، لذلك تُركت دفة القيادة بهما لمدارس أثينا. مع ذلك وجدت مدارس خاصة في الإسكندرية.

عقب انهيار مدارس أثينا حوالي عام: (٥٠ ق.م). بدأت الفلسفات التوفيقية في الظهور في الإسكندرية بصورة كبيرة وحتى عام: (٥٠٠ ميلادية)، أنشأ الإبيقوريون كذلك فروعاً لهم هناك لكن القيادة الفكرية ظلت متمركزة في أثينا، وتلقت هذه المجتمعات المتفرعة عن المدارس الأم التعليمات برسائل تأتي من المقار الرئيسية وأرسلت لها مساهمات مالية[١٠].

وفيما يخص المشائين (Peripatos)، وهم تلاميذ أرسطو المتجولون أصحاب المدرسة المشائية، فقد حفل تاريخهم بصعوبات أكبر، ونجت هذه المدرسة من موجة مشاعر عداء ضد كل من هو مقدوني عقب موت راعيها الإسكندر الأكبر عام: (٣٢٣ ق.م)، إلَّا أنَّها عادت وازدهرت في فترة نظارة **ثيوفراستوس** للمدرسة، وبعد موت **ثيوفراستوس** جُمعت مخطوطاته ومخطوطات **أرسطو** كذلك، وأودعت في حيازة خاصة في سكيبسس (Skepsis)، وهي مدينة صغيرة في آسيا الصغرى، وكان ذلك نتيجة لمشاعر الألم التي أعقبت تولي ستراتو (Strato) نظارة المدرسة على ما يبدو (Guthrie)، (١٩٦١ ـ ١٩٨٢: ٦: ٥٩)، وبرغم تغير المبادئ التي درّستها المدرسة مع توليه نظارتها إلَّا أنَّها استمرت لمدة ستة أجيال تالية بعده. حتى عام: (١٠٠ ق.م)، الذي لم تصلنا بعده أية أسماء لنظراء آخرين للمدرسة المشائية[١١].

جاءت لحظة نهاية المدارس الأثينية بعد عام: (١٠٠ ق.م) بقليل، بفعل صدمة الغزو الروماني[١٢]، بل حتى قبل ذلك الحدث بدأت المدرسة الرواقية في التحرر من قاعدتها الأثينية، وأسس الملوك الأتاليون مكتبة في مدينة برغاموم (Pergamum)، حوالي عام: (١٩٠ ق.م)، في محاولة واضحة لمنافسة البطالمة في مصر وأنشئت مكتبة أخرى في رودس (Rhodes)، حوالي عام: (١٠٠ ق.م)، (OCCL) (١٩٣٧ : ٦٤)، ودرَّس **بناتيوس** في مكتبة برغاموم أول مرة عندما كانت تحت أمانة **كراتس** الرواقي (Crates the Stoic)، حوالي عام: (١٦٥ ق. م. EP)، (١٩٦٧ : ٦ : ٢٢)، مع ظهور أول الأجيال بعد عام: (١٠٠ قبل الميلاد) استطاع بوسيدونيوس أن يُكسب المدرسة الرواقية في رودس شهرة أكبر من مدرسة أثينا التي درَس فيها في السابق كطالب تحت نظارة بناتيوس، إلَّا أنَّ مدرسة رودس انهارت بعد وفاة بناتيوس كما أغلقت المدرسة الرواقية بأثينا كذلك.

ومع كل حلقة من حلقات التغير في القاعدة المادية يخضع الفضاء الفكري لتقسيمات جديدة، ويمكننا أن نلحظ بوضوح في الشكل: (٣ ـ ٣) ولادة مجال جديد، وهو مجال المنظمات الفكرية حوالي عام: (٤٠٠ قبل الميلاد)، والذي شهد بعده الفضاء الفكري عملية إعادة ترتيب حوالي عام: (٣٠٠ ق.م)، وفي هذه الفترة اختفت المدارس التي كانت قائمة آنذاك، وعددها يتراوح ما بين سبع إلى تسع مدارس، وظهر مكانها ثلاث أو أربع مدارس جديدة[١٣].

إن نقاط التحول التي تطرأ على الجانب التنظيمي هي أيضاً نقاط تحول في الجانب الفكري، فالمدارس التي صمدت لفترات طوال كالأكاديمية والمدرسة المشائية (Peripatos) كانت قد غيرت المبادئ التي درستها في كل مرحلة خضع فيها الفضاء الفكري لعمليات إعادة ترتيب، وجاءت فترة مهمة أخرى من التحول في المبادئ التي درّستها المدارس في نفس التوقيت الذي شهد نقطة تحول في الجانب التنظيمي، وهي الفترة الممتدة من عام: (١٠٠)، وحتى عام: (٥٠ قبل الميلاد)، في هذه الفترة استبدلت المدارس الرسمية بتعليم اتخذ شكلاً فرديّاً، حيث عمد كل طالب إلى التتلمذ على يد من يروقه من الفلاسفة.

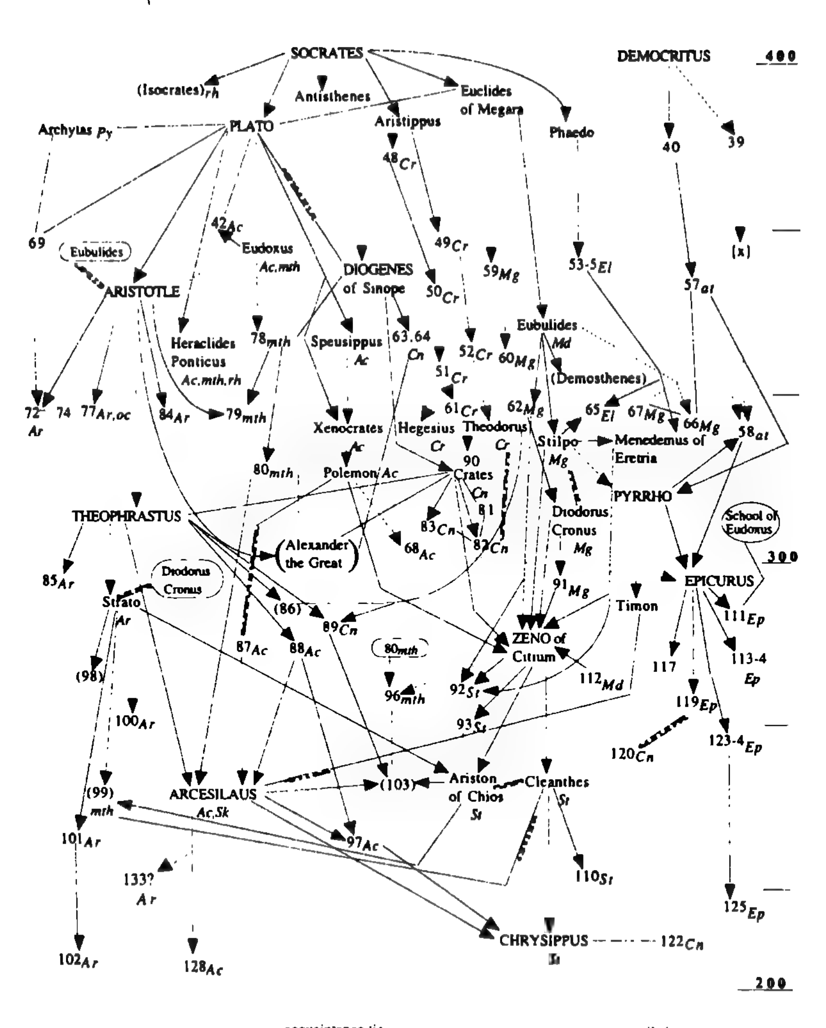
وبالإضافة إلى ذلك، استوعب الفضاء الفكري كيانات أخرى بجانب المنظمات الرسمية، ألا وهي مجموعات الشبكات الشخصية المكونة من معلمين وتلاميذ وأشخاص من أهل المدينة. تتكون هذه الشبكات بصورة طبيعية داخل منظومة المدارس الرسمية أينما وجدت. عرض النموذج التنظيمي المعروض باختصار في الشكل: (٣ ـ ٣) أيضاً على المستوى الشبكي في الشكل: (٣ ـ ٢)، وحتى الشكل: (٣ ـ ٥)، وفي بعض الأحيان قد يتجاوز التقسيم الحاصل لفضاء الاهتمام أعداد المدارس الرسمية المذكورة سلفاً، وقد يساهم انقسام الشبكات غير الرسمية كذلك في تعطيل قانون الأعداد الصغيرة. سادت الشبكات غير الرسمية بين فلاسفة ما قبل **سقراط**، فلم تكن هناك مدرسة بالمعنى الحقيقي للكلمة في ميليتوس، وحسب رأيي لم تكن هناك مدارس في إيليا (Elea)، ولا في صقلية. إن معظم المفكرين الذين سبق ذكرهم اشتغلوا بالسياسة وكسبوا لقمة عيشهم من الثروات الخاصة التي جنوها من شغل مناصب سياسية أو إلقاء الخطب أو ممارسة الطب[١٤]. انتهج السفسطائيون نفس المنهج، إلَّا أنَّ بعضهم **كبروتاغوراس** أو **جورجياس**، قد اشتهروا بتدريس العلم لبعض التلاميذ مقابل أجر، وهو أمر اعتبر بدعة صادمة في أوساط الأرستقراطيين آنذاك[١٥]. كان **سقراط**، الذي لم يختلف كثيراً عن باقي السفسطائيين في عَلاقاته بالآخرين في مجال الفكر، حريصاً على الظهور بمظهر محترم فعاش على نفقة أصدقائه الأغنياء كضيف، وكانت عَلاقتهم به أشبه ما تكون بعَلاقة الراعي بالرعية، لاحقا، سُمي من حظي بهذه الرعاية في روما بـ (Amicus)، حيث كانت هذه الطريقة الأكثر قبولاً ولياقة لدعم أهل الفكر في العصور الرومانية (Rawson)، (١٩٨٥ : ٦٧)، كانت مدرسة **إيسقراطس** أول نماذج المدارس الربحية التي تعطي العلم مقابل أجر، وهذا النموذج على ما يبدو صار مقبولاً بمرور الوقت في الفترات الهيلينية، لكنَّه عاد لينظر إليه نظرة دونية مرة أخرى مع قدوم الغزو الروماني، وبحلول عام: (٢٠٠ ميلادية) تقريباً، عندما أوجدت وظائف رسمية مقابل راتب ثابت لأساتذة الخطابة والفلسفة، وكذلك أطباء المحليات، حظيت هذه الوظائف بنظرة احترام؛ لأنَّها لم تتضمن بيع خدمات شخصية مقابل أجر (Jones, [1964] 1986: 1012-13; cf. Rawson,1985: 170-171).

وبالرغم من أنَّ المدارس المنظمة في جيل فلسفة ما قبل **سقراط** بلغت مدرستين فقط، ولـم ترجع جذور أي منها إلى أبعد من عام: (٥٠٠ قبل الميلاد) بكثير، إلّا أنَّ الشكل: (٣ ـ ٣) يبيّن كيف أنَّ ما يقارب خمس أو ست سلاسل شخصية وجدت في ذلك الجيل، وهذا يعني اكتمال نصاب قانون الأعداد الصغيرة. نشأت مدرسة أبديرة المبينة في الشكل: (٣ ـ ٣) بعد انتهاء سلسلة ميليتوس بفترة قصيرة. يجوز القول: إنَّ الفضاء الفكري للمذهب الواقعي، أو المادي غُذِّي على الدوام بهاتين السلسلتين اللتين فصلت بينهما فترة زمنية (هذا إن افترضنا صحة انعدام التواصل بينهما؛ إذ يذكر في إحدى الروايات أنَّ ليوسيبوس كان من مواطني ميليتوس).

بدأت سلاسل جديدة في الظهور خلال الأجيال التي تلت عام: (٥٠٠ ق.م)، وكان من ضمنها: **هيراقليطس**، و**بارمنيدس**، و**إمبيدوكليس**، و**بروتاغوراس**، و**أناكساغوراس**.

كان الفضاء الفكري للجيل الذي عاش عام: (٤٠٠ ق.م) تقريباً وعاصر الانتشار الواسع للمدارس المنظمة ـ مثل المدرسة الميغارية، والقورينائية، والأكاديمية إلى آخره ـ أكثر ازدحاماً (الشكل: ٣ ـ ٣)، وفي هذا الوقت ظهر الكلبيون أيضاً؛ إذ توقع **أنتيستنيس** ظهورهم، وتحققت توقعاته هذه على أيدي **ديوجين السينوبي**، ولا يمكن وصف الكلبية بالمدرسة المنظمة، بل ربما جاز تسميتها اللّامدرسة، حيث نادت بوجوب الابتعاد عن تملّك أية ممتلكات مادية، والتخلص من المسؤوليات الاجتماعية بشتى صورها، وأضافت الحركة الكلبية لمستها الخاصة على نموذج التنافس الفكري في القرن الثالث الميلادي، وبالرغم من تمردها على الأعراف السائدة فقد امتدت زمنياً لفترة مساوية لمعظم المدارس السقراطية الصغرى الأخرى، وكان **كراتس** (Crates)، أحد أتباع **ديوجين**، آخر كلبي خالص، واستمرت هذه الحركة لثلاثة أجيال فقط، ابتداءً **بأنتيستنيس** الذي عاش حياة تقليدية في مجملها، مروراً **بديوجين** الذي أحدث تغييراً جذريّاً في الكلبية بتحويلها من مذهب فكري إلى التزام كامل ومنهج حياة، وانتهاءً **بكراتس** ومعاصريه. إنَّ بعض أتباع الكلبية حولوها إلى تركيبة رائجة لكتابة الأدب الشعبي والمسرحيات والخطب اللاذعة والهجاء، ووفرت كل هذه الصور الأدبية قاعدة دعم مادي لهم. جذبت الكلبية اهتمام العامة أكثر من أي مذهب فلسفي آخر، وسبب ذلك التزامها التام

بتطبيق مبدئها، واستحضر مصطلح «فيلسوف» إلى أذهان الناس صورة شخص يرتدي رداء أسود يعظ الناس في الطرقات، ويحتقر كل ما هو دنيوي، لكنَّها اختفت قرب عام: (٣٠٠ ق.م) وهو نفس توقيت اختفاء معظم منافساتها.



الشكل: (٣ ـ ٤)

انتشار وإعادة اشتراك المدارس اليونانية، ٤٠٠ ـ ٢٠٠ ق.م

كانت الشكية هي الأخرى حركة لا مدرسة، ومهَّد بعض الأشخاص لظهورها قبل أن تبدأ فعلياً على يد المفكر **بيرو** (Pyrrho). كان أسلوب استخدام المفارقات رائجاً منذ عهد تلاميذ **هيرقليطس** و**بارمنيدس**، أي حوالي عام: (٤٥٠ ق.م)، وحتى وقت ظهور الشكية، وأدرجت المدرسة الميغارية للمنطقيين مواضيع شكية عديدة ضمن مناهجها، وتتمثل أكبر إنجازات **بيرو** في التزام المذهب الشكي التزاماً تاماً؛ إذ يقال: إنَّه كان يرفض أن يختار بين مجموعة بدائل حتى في حياته اليومية معتمداً على توجيه أصدقائه، وذلك لمنعه من إيذاء نفسه (D.L. 1925: ix, 61; cf Frede,1987: 181-183).

بالرغم من اختلاف المحتوى الفكري الذي أسس عليه **بيرو** مذهبه عن محتوى المذهب الكلبي إلَّا أنَّه حين طبقه عمليّاً بدا متشابهاً معه. رتب تلميذه تيمون (Timon) مذهبه وصنفه، ولم يطبقه مثل معلمه. لم يوجد شكيون مستقلون في الجيل التالي لبيرو، وانتقل المذهب إلى إحدى المدارس المنظمة، وهي الأكاديمية، في أثناء الثورة التي قادها **أركسيلاوس**.

وأعطى ظهور خطوط فكرية غير رسمية بجانب المدارس الرسمية دفعة للحياة الفكرية، كما أشعل وجودها على مساحة في الفضاء الفكري المنافسة في أواخر القرن الثالث ميلادي واستمرت تلك المنافسة لعدة أجيال تالية ثم اختفت أو اندمجت مع الفرق محدودة العدد التي تبقت.

أزمة الأعداد الصغيرة وإبداع جيل ما بعد سقراط

شهدت الفترة التي عاشتها الأجيال الثلاثة التالية لسقراط ـ بدايةً من جيل تلاميذه، ونهاية بعام: (٣٠٠ ق.م) ـ أزمة بنيوية في المجتمع الفلسفي، ففي أثنائها تم خرق قانون الأعداد الصغيرة بقوة، وفي بداية هذه الفترة ظهر نموذج تنظيمي جديد، وسارعت ست من المدارس المنظمة الرسمية بالدخول إلى هذا الفضاء الجديد، مع استمرار مدرستين قديمتين هما: «الفيثاغورية، ومدرسة أبديرة»، وظهرت بالإضافة إلى ذلك حركتان نادى مؤسساهما بتطبيقهما باعتبارهما منهجي حياة ويمكن وصفهما بأنهما لا ـ مدرسة ولا ـ منظمة، وهما الشكية (Skepticism)، والكلبية (Cynicism).

تدفقت دفعات أولى من الإبداع من كل المدارس الجديدة، وكانت هذه الدفعات الإبداعية أشبه ما تكون بشحنات من الطاقة الفكرية تولّدت بظهور الفرص الجديدة المتاحة بفضل التغير البنيوي الحاصل. هذا التغير أدى إلى توجيه الرصيد الثقافي الموجود حينئذٍ في عدة اتجاهات متفرقة، سعى كل منها إلى التوسع على حساب الاتجاهات الأخرى.

انتحل إقليدس (Euclides) والمدرسة الميغارية المبادئ الميتافيزيقية لبارمنيدس بشكلها الخالص، فأعلنا أنَّ الوجود (Being) يتسم بالواحدية الدائمة، وأنَّ «الصالح الوحيد هو واحدٌ ثابتٌ على الدوام» (Reale)، (١٩٨٧: ٢٨١ ـ ٢٨٢، ٣٧٤)، أضفى إقليدس طابعاً أخلاقيّاً على الميتافيزيقا الإيلية، وفي ذات الوقت قال بأنَّ مقاييس **سقراط** الأخلاقية بنيت على أسس أنطولوجية موضوعية، وكانت تقريباً النزعة نفسها التي أعلنها **أفلاطون** بوضوح؛ لذلك: لم يكن مفاجئاً أن تهاجم المدرسة الميغارية **أفلاطون** بشدة لتفتيته «الوجود» المطلق (Being) إلى مجموعة من «المُثُل»، ومن بعده **أرسطو** لاعتباره مفهوم الاحتمالية (potentiality) أحد أبعاد الوجود. حافظت المدرسة الميغارية على تميزها الواضح على مدار الجيلين التاليين، وتجنبت الميتافيزيقا الإيلية، وركزت بصورة متزايدة على تطوير المنطق المنهجي، وتطوير مهارات المناظرة التي اشتهر بها أعضاؤها: كاستلبو، وإيبوليدس (Eubulides) الذي اشتُهر باعتباره محترفاً للمفارقات (paradoxer)، وعُرف أتباعه باسم الإريستيين (Eristics) لولعهم الشديد بالجدال. حفظت هذه العوامل للميغاريين مكانتهم لدى الجماهير، لكنَّها أيضاً ساقتهم يوماً بعد يوم إلى نفس النزعة التي سبقهم إليها الشكيون والكلبيون، وفي أواخر هذا القرن اندمج الميغاريون مع الكلبيين، ثم مع الرواقيين في نهاية المطاف.

أما **أنتيستنيس** فانتحى منحىً معاكساً، واهتم بالجانب الجدلي الديالكتيكي لطريقة **سقراط**، وركز بوضوح على معارضة المدارس الفكرية الأخرى، ويبدو أنَّه كان ماديّاً، فقد عارض **أفلاطون** قائلاً: «إنَّ الوجود مقتصر على الماديات»، وقال: «إنَّ الألم شيء حسن»، مستنداً في قوله هذا إلى القصص التي تروي بطولات **هيراقليس** (Heracles)، فجاء بتعاليم تناقض تماماً مذهب المتعة الذي قال به أرسطبوس (Aristippus)، واحتقر **أنتيستنيس** المناظرات الفكرية موضحاً أنَّه من المستحيل أن يناقض رجلان بعضهما،

وكان أنتيستنيس رافضاً لمبدأ اتخاذ تلاميذ بشكل رسمي، وقلده منافسوه من بعده، وبغض النظر عن حقيقة أن **ديوجين** كان تلميذاً لأنتيستنيس من عدمها؛ فإنَّ **ديوجين** ملأ ثغرةً في عالم الفكر بأن جعل من نفسه نموذجاً غير تقليدي بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فقد تبنى **ديوجين** اتجاهاً معقداً لبس فيه ثوب «عدو ـ المفكر»، لكل مفكر، وسخر منهم جميعاً، وتبعه تلامذته قدر استطاعتهم بأن رسَّخوا شكلاً أدبيّاً جديداً يقوم على السخرية.

سبق أن سلَّطنا الضوء على الشكية. أظهر كل من **بيرو** و**تيمون** نزعة مطابقة تماماً لبعض جوانب نزعة المنطقيين الميغاريين، وفي الوقت ذاته تخلَّصَا من أي مبدأ إيجابي، مثل الميتافيزيقا الإليلية، جاعلين من الشكية، ليس فقط حجة إبستيمولوجية، وإنَّما منهج حياة، ممَّا ألحقهم ذلك بدوره بالفلسفة الكلبية.

ليس من المستغرب أنَّ الشبكة المكونة من هذه الخطوط الفكرية الثلاثة لم تكن مستقرة، رغم أنَّ جوهر المبدأ الفكري الشكي كان له حضور تاريخي طويل الأمد، فالعديد من المدارس الفلسفية التي أتت فيما بعد تبنت هذا المبدأ.

أصبحت هذه المدارس «صغرى» على المدى الطويل في تقدير المجتمع الفكري بالرغم من جذبها لاهتمام الجميع وقت ظهورها، فالنزعات التي تبنتها هذه المدارس ارتبطت ارتباطاً كبيراً باهتمامات العامة، ولأنَّ شخصيات مثل **أنتيستنيس**، و**ديوجين**، و**كراتس**، و**بيرو** عملت على تضخيم نفسها في أعين العامة[١٦]، انطبق الأمر ذاته على **أرسطبوس** ومدرسته القورينائية، حيث تبنى التوجه الذاتي القائل بأنَّ المشاعر هي الشيء الوحيد الموجود حقّاً بالنسبة إلى البشر، وبناء على ذلك استنتج استنتاجاً أخلاقيّاً مقتضاه: أنَّ المرء باستطاعته التحكم في سعادته. أعجب الناس بأنتيستنيس لاتزانه المبهر الذي اشتهر به **سقراط** أيضاً. استفاض القورينيون في تفصيل مذهب المتعة (**الهيدوني**)، وتناولوا بالشرح نموذج الحكيم المحصّن ضد تقلبات الحياة. حفل هذا المذهب بالصراعات الداخلية، وأضفت هذه الصراعات تحديداً المزيد من الحيوية الفكرية على المدرسة القورينائية لأجيال عدة تالية (Reale)، (١٩٨٧: ٤٠ ـ ٤٣، ٤٨٤ ـ ٣٨٦)، ورأى **هغسياس** أنَّ الهدف من

الحياة هو تحصيل اللذة، لكنَّ نوالها أمرٌ نادر الحدوث؛ لذلك: فالحياة ليست بالشيء الجيد ولا الرديء، وعليه فالانتحار يُعد أمراً مقبولاً. عارض منافسوه مذهبه المفزع، وبيَّنوا أنَّ في الحياة كثيراً من السعادة، لكن ملذاتها قليلة وسريعة الزوال، ويفضّل **ثيودورس** اللذة الداخلية التي تجلبها الحكمة، ويعرِّفها على أنَّها حالة يتصرف فيها الفرد دون اعتبار للقوانين والأعراف، ودون أن يأبه بالعذاب أو الموت. هذه الآراء المغالية حظيت باهتمام كبير من العامة، وكانت سبباً في إلحاق القورينيين بركاب النزعة الكلبية، وبعد رحيل **هغسياس**، **وأنيسيرس**، **وثيودورس**، اختفت هذه المدرسة، واستحوذ الإبيقوريون على المحتوى النظري للأخلاق المعنوية.

أما فيدو (Phaedo) من مدينة إليس فقد التزم مذهباً وسطاً بين جميع المدارس الأخرى. روّج هذا المذهب لمبدأ التجرد (detachment)، وكانت الخلافات مع المذاهب الأخرى هي سبب الاستمرار الفكري لهذا المذهب. في جيله الأخير، عارض مينيديمو مبدأ «الصالح» غير المتغير الذي كان منتشراً في مدارس عدة مؤكداً أن الصالح (good) مستقرٌ في العقل بشكل كامل (Reale)، (١٩٨٧: ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

ووَفقاً لقانون الأعداد الصغيرة، فإن تعرُّض هذه المدارس للازدحام قد أدى لاختفائها بعد فترات قصيرة، وفي هذه الأجواء الحافلة بالمدارس المتنافسة أسس **أرسطو** **وأفلاطون** المواقف الفكرية التي قُدِّر لها التفوق لأمدٍ طويل. تميز **أفلاطون** جزئيًا عن أصحاب المذاهب الأخرى بسعة مذهبه وثباته على مضمون يهتم بالنشاط الفكري الجاد في حدِّ ذاته، وإيثاره الممارسة العلمية على تقليد حركات التطبيق الحياتي التي أبهرت العامَّة. لم يكن **أفلاطون** دون رؤى ومشاريع سياسية ودينية، ولكن مناقشة السياسة والدين لم تعن له يوماً التخلي الكلِّي عن الواجبات المعتادة ومواقع السلطة والممتلكات، وفي جميع الأحوال، كانت المنافسة على هذين الجانبين من المجال الفلسفي على أشدها بالفعل، واتخذت الأكاديمية طوال فترة نشاط المدارس النسبية الديالكتيكية موقفاً مخالفاً ركزت فيه على الدفاع عن الحقائق السامية، وباعتماده على دائرته الواسعة من المعارف الفكرية استفاد **أفلاطون** من كل المصادر الممكنة للدفاع عن هذا المذهب، وبعد اكتمال انهيار المدرسة الفيثاغورثية في زمنه لم يجد **أفلاطون** مانعاً من انتحال مبادئها

مثل استخدام الرياضيات باعتبارها نموذجا لنظرية المُثُل، واتخذ كذلك مبدأ تناسخ الأرواح باعتباره قاعدة نظرية لتذكر الروح بالمُثُل الأزلية التي عرفتها في حياة سابقة لهذه الحياة(١٧).

ورث أفلاطون مبادئ الفيثاغورثيين في مجال الفكر، لكنَّه لم يكن الوحيد الذي استغل إرثهم، فقد نشر الفيثاغورثيون مبادئهم الرياضية، وتداولتها العامة في الفترة ما بين: (٤٣٠)، إلى: (٤٠٠ ق.م)، وأحدثت ألغازهم ـ مثل أحجية تربيع الدائرة ـ انطلاقة في النشاط الرياضي الذي طال مجتمع السفسطائيين كذلك بدرجة كبيرة (Heath, [1921] 1981: 1: 220-231; Fowler,1987: 294-308).

استفاد **يودوكسوس** مثل **أفلاطون** من انهيار المدرسة الفيثاغورثية، وقدَّم إسهاماته في مجال الرياضيات انطلاقاً منها، وصارت مدرسته في **سزيكوس** أشهر مدارس الرياضيات والفلك، لكن مدرسته كانت أيضاً فلسفية بشكل كامل وعرضت مبدأ المُثُل بصورة تشابهت مع عرض **أفلاطون** (Reale, 1985: 63-64; DSB, 1981: 4: 465-467).

لكنَّها اختلفت عنه في الجانب الأخلاقي، فتبنت مبدأ المتعة الذي قرَّبها من المدرسة القورينية. كانت مدرسة يودوكسوس المركز الرئيسي للإبداع الرياضي في زمانها، ونال **أفلاطون** بعضاً من الرونق الذي كان لعلم الرياضيات حينها باجتذابه بعض علماء الرياضيات المستقلين للتدريس في أكاديميته مثل ثياتيتوس (Theaetetus)، وفيليب الأوباسي (Philip of Opus)، وهيراقليدس بونتيكوس (Heraclides Ponticus)، وأقنع يودوكسوس نفسه بزيارة الأكاديمية مع نفر من تلامذته لتدريس بعض المواد المتقدمة.

وسرعان ما انتهت هذه المنافسة، ففي البداية انتقلت مدرسة **سزيكوس**، ثم بعد ذلك انهارت، مفسحةً المجال للأكاديمية في الجيل التالي، وقد ضمَّت بدورها العديد من علماء الرياضيات، والظاهر أن ثمة صراعاً بين فريقين كان قد نشأ في **سزيكوس**، فقد وصلنا أنَّ أحد أتباع إبيقور (Epicurus) الأوائل قد ترك مدرسة **سزيكوس** للرياضيات متجهاً إلى مدرسة **إبيقور**، وأنَّه قد شاع اتهام المدرسة الإبيقورية في ذلك الوقت لأحد فريقي سزيكوس بأنَّهم درَّسوا علم الفلك الذي يرتبط بعبادة النجوم البابلية (Rist 1972)، وفي توقيت متزامن شجّع زينوقراط (Xenocrates)، خليفة

أفلاطون في نظارة الجيل الثالث بالأكاديمية (٣٤٠ ـ ٣١٤ قبل الميلاد) عبادة النجوم لفترة وجعل من علم الفلك ممارسةً مقدسة مرتبطة بعلم الشياطين (demonology) (Dillon,1977: 24-38; Cumont, [1912] 1960: 29-30).

تظهر هنا النزعة السائدة بوضوح: تقاسمت مدرستا سزيكوس والأكاديمية هذه النزعة على مدار جيل كامل تاركين مساحة حرة لأفلاطون كي يجرِّب بعض العناصر الفكرية الأخرى، وبعد انهيار مدرسة **سزيكوس** انتشرت مبادئها في الأكاديمية، وارتفع شأن علم الرياضيات، واعتبر أرقى صور المعرفة. كان جلُّ تركيز **سبوسيبوس** الذي خلف أفلاطون في نظارة الأكاديمية في: (٣٤٨ ق.م). على الحقيقة فوق الحسية ممَّا يعني أنَّه اهتم بالأعداد باعتبارها أوّل المبادئ في العالم (Guthrie, 1961-1982, 5: 459-461).

أدى احتلال علماء الرياضيات للصدارة إلى انفصال **أرسطو** عنهم، وتأسيسه مدرسته الخاصة. طوّر أرسطو مبدأ اعتبر فيه الأعداد غير ضرورية فهو يرى أن الرياضيات لا تساهم أبداً في فهم الحركة أو إحداث تغيير، ولكن حتى عندما ظهرت إحدى فروع الرياضيات التي أثبتت مقدرةً على التغيير، لم يعرها **أرسطو** اهتماماً. كان الانفصال عن الفرق الفلسفية التي تشتغل بالرياضيات دافعاً بنيوياً لدى **أرسطو**، وكان يمثِّل تلك الجبهة من الأكاديمية التي دعمت البحث الفكري غير الرياضي[١٨]، ومن ذلك اصطحابه عدداً من الباحثين التجريبيين في جولاته الاستكشافية البيولوجية حول منطقة بحر إيجة، ثم في زيارته للمؤسسة المنافسة في أثينا.

لم تبدأ الأكاديمية في جيلها الأول بالاتجاه نحو أي مذهب بعينه. شمل **أفلاطون** مذاهب متنوعة بالبحث والاستكشاف، كما يظهر من موضوعات كتاباته، وضمَّت أكاديميته متخصصين لم يكونوا ميَّالين إلى فلسفته بالضرورة (DSB)، (١٩٨١ : ١١ : ٢٢ ـ ٢٣)، ونحن نسلم بأنَّ **أفلاطون** كان حقّاً أفلاطونيّاً؛ ليقبل في مدرسته بكل هذا الاختلاف تماماً، كما نقر بأنَّه كان الأنجب بين جميع تلاميذ **سقراط**، إلَّا أنَّ موقفه الفكري سالف الذكر لم يكن شخصيّاً بقدر ما كان ثمرة أجيال متعاقبة من التصفية والتنقيح التي تعرضت لها الحياة الفكرية.

ماذا لو عكسنا زاوية الرؤية؟! وبدلاً من النظر إلى **أفلاطون** على أنَّه ذو صفات فائقة، نضع أنفسنا مكانه وسط ذلك المعترك المزدحم بالشبكات والتيارات المحمَّلة بالأرصدة الثقافية والطاقات العاطفية، ونتخيَّل ذلك تماماً كما لو كُنَّا في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد.

ما ميَّز **أفلاطون** عن أقرانه من تلامذة **سقراط** كما يظهر في الشكل: (٣ ـ ٤) هو شبكة المعارف الواسعة التي أحاط نفسه بها، ولم يكن **أفلاطون** الوحيد الذي بنى إسهاماته على الإرث الرياضي الذي خلَّفته المدرسة الفيثاغورثية، فمدرسة **إليس** استخدمت الإرث الميتافيزيقي، وبنت أفكارها عن الوجود في صورته السامية (Being) من حيث انتهى **بارمنيدس**، وكذلك فعلت المدرسة الميغارية مع بعض الاختلاف، وباعتبارنا أبناء هذا العصر: فإنَّنا نرى أن تفوق **أفلاطون** يرجع قبل أي شيء آخر إلى مستوى التفكير الإبستيمولوجي المعرفي الذي أظهره، ونكون بذلك قد تناسينا حقيقة أنَّ هذه العبقرية الإبستيمولوجية كانت قد ظهرت بمستويات عالية في المدرسة الميغارية كذلك، وازدادت حدتها في الأجيال التالية على أيدي **إيبوليدس** و**إستلبو** متفوقين في ذلك على خلفاء **أفلاطون** ذاته. أمَّا بالنسبة إلى عدم وصول نصوصهما إلينا في مقابل وصول نصوص **أفلاطون**، فهذه ليست بالصدفة التاريخية، وإنَّما نتيجة طبيعية لفترة طويلة من السيطرة البنيوية لصالح مدرسة **أفلاطون** استأثرت فيها أجيال متعاقبة باختيار النصوص التي تراها أصلح من غيرها.

من اللحظات التاريخية المهمة في هذا السياق تلك التي انفصل فيها **أرسطو** عن الأكاديمية، فكان من ضمن التأثير بعيد المدى لانفصاله أنه أكسب **أفلاطون** الشكل الذي نعرفه عنه اليوم. إنَّ انقسام الأكاديمية لخط **سبوسيبوس** الذي اعتبر علم الرياضيات أسمى نماذج المعرفة والوجود، وخط **أرسطو** الذي قلّص دور هذا النموذج إلى جزء من توليفة أكبر من الأدوار، ساهم بقوة في بلورة الأفلاطونية (Platonism) كأحد أقطاب المعارضة بين المذاهب. بتأمّل تاريخ الأجيال الثمانية التالية **لأفلاطون** ـ التي وجّهت الأكاديمية أوّلاً نحو أديان عبادة النجوم، وعلم الأعداد الباطني، ثم أخيراً إلى الشكية اللامثالية ـ ربما يسعنا أن نقول: إنَّ مدرسة أرسطو كانت عاملاً أساسيًا في تصوير النموذج المثالي الأفلاطوني باعتباره نموذجاً مقابلاً

لها تعقد بينها وبينه المقارنات في وقتٍ لم تمتلك فيه الأفلاطونية مقراً نشطاً.

ويكمن مفتاح نجاح أرسطو في اهتمامه الواضح بالمشكلة التي سببتها كثرة المدارس في زمانه، وفي تبصّره بذلك الوضع، ووعيه بكيفية نشأة وتطور السياق التاريخي للمدارس الفلسفية. لم تغفل المدارس المنافسة أيضاً عن هذا التطور فاعتبر **بيرو** الاختلافات بين المدارس دليلاً عمليّاً على صدق مذهب النسبية، وكان **أرسطو** قد تعثّر في صراعاته مع الديالكتيكيين، كما حدث في مناقشاته مع إيبوليدس الميغاري (Eubulides the Megarian)، ولكنَّ تميزه الواضح كان بمثابة طوق نجاة وخطة فكرية بديلة، فشرع في تقليص الاختلافات بين المذاهب الفلسفية عن طريق التأليف بينها، وكانت أدواته في سبيل تحقيق ذلك هي مساهماته الفلسفية التي دامت طويلاً.

إنَّه ليس مستغرباً أن يقدِّم أرسطو ومدرسته أولى المعالجات التاريخية للفلسفة. كانت فلسفته تقدّم نفسها كعلاج للمشكلات الفلسفية والخلافات التي استمرت طويلاً،ومن علامات تميز **أرسطو**: موضوعيته في تناول المذاهب المتنافسة، واجتهاده في استخلاص أفضل ما في كل مبدأ يقوم بتمحيصه. وبلا شك قد ظهر قبل **أرسطو** العديد من المفكرين متسعي الأفق، فعلى سبيل المثال: درّس **إمبيدوكليس**، وربما صنّف المؤلفات، في الطبيعة، والطب، والدين، والسياسة التطبيقية، والسحر، وتباهى السفسطائي وعالم الرياضيات هيبياس الإليسي (Hippias of Elis) بعلمه الموسوعي الذي حصلّه باختراعه نظاماً لتقوية التذكر (mnemonics)، وكان **هيراقليدس بونتيكوس**، الذي كان قريباً من محيط **أفلاطون** في وقت من الأوقات، فلكياً وخطيباً وأعجوبة من العجائب (Reale,1987: 179-180,354; 1985: 65-66,390-391; DSB,1981: 6: 405).

أمَّا ديموقريطس فوجّه تركيزه إلى الأمور الفكرية الخالصة، وبرع في الإبستيمولوجيا، والفيزياء، والرياضيات، والجغرافيا، وعلم النباتات، والزراعة، والرسم بالألوان بالإضافة إلى علوم وفنون أخرى. عزم **أرسطو** ـ بصفته أحد المعجبين بعلم **ديموقريطس** وناقداً لإمبيدوكليس ومعترفاً بتميزه ـ على تأسيس نظام موسوعي بدا فيه وكأنَّه قد ألّف بين كل المذاهب الموجودة، ورأب الخلافات بينها.

عارض **أرسطو إيسقراط** ومدارس الخطابة الجديدة بوضع نظرية خطابة وأدب ذات أسس فلسفية، وعارض المدارس التي تنادي بالتطبيق الفعلي لمذهبها والمناقشات حول القيم، وقدّم تحليلاً منهجياً للمبدأ الأخلاقي، واتخذ موقفاً وسطاً بين العرف والاعتدال. وضع أرسطو منهجاً للمنطق والميتافيزيقا استوعب فيه جميع إنجازات المدارس المتواجدة حينذاك، ممَّا جعله يتجاوزهم جميعاً حيث أضاف هذا الأمر عمقاً تجريديّاً على فكره. حتى إن النظرية الموسيقية النوعية التي وضعها تلميذه أرسطوكسينوس (Aristoxenus) كانت تهدف في الأساس إلى تفنيد المبدأ الفيثاغورثي المنافس الذي اعتمد على النسب العددية (DSB)، (١٩٨١ : ١ : ٢٨١).

يكمن إبداع **أرسطو** في تمكنه من إيجاد أداة للتأليف بين المبادئ المختلفة، وبالتالي: تقليص عدد المدارس المتنافسة لدرجة كبيرة. وكان أهم ما ترتب على ذلك: وضعه تصنيفاً رباعيّاً للعلل، فجعلها: إمَّا مادية، أو صورية، أو فاعلة، أو غائية، وكانت من أهم النتائج أيضاً تفريقاته بين الوجود بالقوة (المحتمل أو الممكن) والوجود بالفعل (الواقع القائم)، وبين الجوهر والعرض، وقد تداخلت هذه التصنيفات جميعاً. رأى **أرسطو** أنَّ العلة المادية (المرتبطة بالمادة) والعلة الصورية والفاعلة، تكون موجودة بالقوة أمَّا العلة الغائية فهي موجودة بالفعل. وأزاح **أرسطو** الغموض عن ألغاز الإيليين والهيراقليطيين باستخدام هذه الأدوات (Heracliteans) ووفّق بين المُثُل الأفلاطونية وعالم الحواس، وأنكر أن يكون النسبويون هم أوّل من تحدثوا عن أخطاء التصنيف (category mistakes). لم تكن هذه الأمور محسومة، بل خضعت لسجال محتدم في ذلك الوقت، قام الميغاريون فيه بإقحام بعض المفارقات من عصر ما قبل **سقراط** عن لامنطقية التغير، وأنكر الكلبيون والشكيون إمكانية الوصول إلى المعرفة والحكم الأخلاقي.

أنقذت تحليلات **أرسطو** التي أرست الفروق بين المفاهيم المختلفة مبدأي الوجود (Being)، والتغير (change)، وأوجد من خلال تحليلاته مكاناً للعقل (nous)، والفكر (thought) في العالم المادي بتحليل مكونات العقل المحتملة والفعلية. قدّم **أرسطو** أيضاً حلّاً للجدل الدائر حول ما إذا كانت طبيعة الفضيلة فطرية أم عرفية، وذلك بقوله: «إنَّ وجود قدرة فطرية على فعل الخير يتحقق عن طريق العادات المكتسبة اجتماعيًّا».

إنَّه من الجلي أنَّ أرسطو كان مدركاً بوضوح تام لتنامي نهج نَحوي (يعتني بقواعد اللغة) في مدارس الخطابة التي انتشرت مؤخراً، بينما لم تكن اللغة لإيزوقراطس وأتباعه سوى تقنية أو طريقة. بذل **أرسطو** جهداً كبيراً لينسق بين التصنيفات الرئيسية في علم القواعد حديث الظهور وتصنيفاته الفلسفية، فربط بين التصنيفات النحوية الحديثة مثل: أقسام الكلام، والأسماء، والصفات، وكذلك العَلاقات التركيبية بين المسند والمسند إليه، وبين تصنيفاته الميتافيزيقية، مثل: الجوهر (essence) والعرض (accident)، والنوع (species) والجنس (genus)، والاحتمالية (potentiality) والواقع (actuality)، وتصنيفات ميتافيزيقا العلل عامة. لم تكن مجموعة كتابات **أرسطو** شاملة وحسب، بل كانت أيضاً ذات طابع معماري، إنها نموذجٌ للتأليف بين المذاهب في أروع صوره.

أثمرت استراتيجية **أرسطو** الفكرية على المدى القريب والمدى البعيد، فمعظم المدارس المنافسة له انهارت مفسحة المجال ـ في جزء منه فقط كما يقتضي قانون الأعداد الصغيرة ـ للأرسطيين. أثبتت ترسانة المفاهيم التي شيدها **أرسطو** ـ في توقيتٍ كانت فيه المناورات الفكرية على أشدها، كما لم تشهدها الفلسفة الغربية لعشرات من الأجيال التالية ـ قدرتها على الانتصار في العديد من المعارك الفكرية التي جرت في أزمان بعيدة عن زمن **أرسطو**. إن نجاح **أرسطو** في تقليص عدد المدارس كان في حدِّ ذاته سبباً في تغيير القاعدة الفكرية التي تركها لأتباعه المشائين، وفي تحوّل مذهبه عن الفلسفة التأليفية التي عمل بجد لإخراجها في الصورة التي كانت عليها.

إعادة ترتيب المذاهب في الحقبة الهيلينية

نلاحظ أنَّه في حوالي: (٣٠٠ ق.م) حدث تغير شمل مجال الفلسفة بأكمله. اختفت كل المدارس والخطوط الفكرية القديمة تقريباً، وصعدت منظمتان رئيسيتان تأسستَا على بقايا هذه المدارس المنقرضة[١٩]. في أثناء صعود المدرستين: «**الإبيقورية، والرواقية**»، قامت المدرستان القديمتان المتبقيتان، وهما: «**الأكاديمية، والمشائية**»، بتغيير مبادئهما الفكرية، فتحوّل أتباع **أرسطو** إلى المذهب المادي والعلوم التجريبية، وتحوّل الأكاديميون إلى الشكية.

استعان **إبيقور** بالمبدأ الذرّي الذي دُرّس في مدرسة أبديرة، وبمبدأ المتعة الذي اتخذه الكلبيون في تأليف مبدأ مادّي خالص في مجالات علم اللّاهوت والفيزياء وعلم النفس والإبستيمولوجيا وعلم الأخلاق، وهو بذلك قلّد أسلوب **أرسطو** التأليفي بينما رفض مضمونه الفكري (ix, Rist)، (١٩٧٢)، وبشكلٍ مماثل شغلت المدرسة الإبيقورية الفراغ الذي تركته حركات التطبيق الحياتي. ورغم رفضها الجازم بأن تربطها أي صلات بالمعبودات التقليدية، كانت المدرسة الإبيقورية أشبه ما يكون بمجتمع ديني، وعاشت حياة اجتماعية كان أصحابها هم أنفسهم مصدر الإنفاق فيها، وحرصت على ممارسة بعض المراسم شبه الدينية تكريماً لمؤسسها (Frischer)، (١٩٨٢ : ٣٨ ـ ٨٦).

إن تقمّص أحد المدارس لأفكار وممارسات فرقة فكرية معاصرة لها يعني بالضرورة المجازفة بهُويَّتها، وتذويبها في هُويَّة هذه الفرقة، بينما انتحال أفكار هذه المدرسة بعد موتها لا ضير منه، بل هو مفيد. شكّل **إبيقور** هُويَّته المستقلة بمهاجمة معلمه الديموقريطي **نوسيفانيس**، وبانتقاد مبادئ مدرسة أبديرة لدرجة إنكاره أن يكون ليوسيبوس شخصاً حقيقيّاً، وكان انتحاله للرصيد الفكري لتلك المدرسة علامة نهايتها.

رجع زينون الرواقي (Zeno of Citium) لفترات أبعد باحثاً عن مجموعة مميزة من الآباء الفكريين ليستلهم منهم أسس مدرسته الرواقية، فأخذ من **هيراقليطس** مبادئه في علم كونيات (كوسمولوجيا) التغير (واستعار مبادئ بعينها مثل مبدأ الانقراض الدوري للعالم بفعل النار)، واتخذ من **هيراقليس،** الذي كان نموذجاً مثاليّاً أخلاقيّاً عند أنتيستنيس رمزاً لقهر الألم؛ واستعار مبدأ اللوغوس الذي مثل نظاماً متعالياً للعالم. أدخل الرواقيون في البداية بعضاً من التطرف الكلبي إلى مذهبهم، وجرّوا على أنفسهم فضائح مدوية بعدما أبدوا تقبّلهم لسفاح المحارم، ودعوا لاستبدال الأسرة بمجتمع تكون فيه العَلاقات مشاعاً بين الرجال والنساء (Bryant)، (١٩٩٦ : ٤٣٩)، وتلاشت هذه المناهج غير التقليدية بعد جيل واحد ومع مجيء **كريسيبوس.** كانت المدرسة الرواقية على موقف معارض للإبيقورية من جهة المظاهر الحياتية الخارجية (وبالمثل معارضة لأسلافهم من الكلبيين والشكيين أصحاب المبادئ الأخلاقية غير التقليدية)، وكان مبدؤهم القائل بأنَّ الوفاء

بالالتزامات الاجتماعية واجب أخلاقي من بين المبادئ التي راقت للطبقة العُليا المتعلمنة وروّجت للرواقية باعتبارها شكلاً محترماً من أشكال التعليم.

شغل رأي الرواقيين في الدين مكاناً وسطاً بين الآراء التي سادت الرأي العام، فأعلنوا أنَّ المعابد لا حاجة لها؛ لأن العقل هو جزء من الجوهر الإلهي، ويمثل المعبد الحقيقي، ورفض كل من **زينون وكريسيبوس** الآلهة المتجسدة، وأقرّا فقط بقيمتها الرمزية (Dodds)، (١٩٥١: ٢٣٨ ـ ٢٤٠). من منظور أوسع، وُجدت منافسة بين الرواقيين والإبيقوريين على نفس الرقعة من الفضاء الديني العقلاني، فأقرّ الإبيقوريون بوجود الآلهة، وأعلنوا أنَّها مكونة من ذرّات مادية مثلها مثل أي شيء آخر. وفي حقيقة الأمر لم يكن إقرارهم بوجود الآلهة سوى تنازل وقائي للدين السائد حينذاك على مدى عدة قرون، فقد فرضت عقوبات قانونية على الإلحاد الصريح في بعض الأماكن مثل أثينا.

بذلت كل مدرسة من المدرستين المتنافستين مجهوداً فائقاً لتمييز نفسها عن منافستها، فقال الرواقيون بوحدة الوجود، بينما اعتقد الإبيقوريون أنَّ وجود الآلهة مادّي، لكنَّها لا تتدخل في أحوال البشر، وتعيش في الأماكن الخالية النائية، وشاركتهما المدارس المنافسة بإجماع عام في رأيٍ ساد كذلك بين المتقدمين، وهو أن الفضيلة تكمن في التحرر، بينما اختلفوا في تفاصيل دقيقة حول التحرر من العاطفة المفرطة (apatheia)، والتحرر من القلق للوصول إلى هدوء الروح (ataraxeia) إن السبب وراء هذا الخلاف هو الاختلاف في التوجهات الحياتية التطبيقية للمدرستين، فالإبيقريون آثروا الانسحاب من المجتمع للوصول إلى حالة من الانسجام يخلقها التأمل، بينما تصور الرواقيون أنَّ الحالة المثالية هي حالة داخلية من الاتزان يستطيع من خلالها الشخص الحكيم أن يفي بواجباته الدنيوية.

وعادة ما يُعزى تحول الفلسفة نحو الفلسفة الهيلينية إلى الظروف الخارجية المتغيرة. وكانت إحدى التفسيرات الأخرى لهذا التحول، التي سادت لفترات طويلة، هي أنَّ الجيل السابق أصابه العجز عن التطور وفقد حدة التوقد الفكري التي اتسمت بها أجيال أفلاطون وأرسطو، وفُسر هذا التحوّل بصورة أعمّ بأنه نتيجة طبيعية لاكتمال النضوج الفكري ووصوله إلى

ذروته القصوى، لدرجة أن مصطلح «هيليني» (Hellenistic) استخدم في تاريخ الفنون باعتباره مرادفاً لانحطاط ما بعد الإبداع، ولكن في واقع الأمر: لم ترتبط الفترات التي بلغ فيها الإبداع الفنيّ ذروته ارتباطاً قوياً بالحقبة قبل الهيلينية مثلما هو الحال في حالة الإبداع الفلسفي، ويمكن تبيُّن ذلك بسهولة من خلال مقارنة إنجازات الأجيال ببعضها في مجالي: «الفن، والفلسفة» في اليونان والصين، وأوروبا في عصورها الوسطى والحديثة، وكذلك في مناطق أخرى. إنَّ التعلق بفكرة أنَّ عصراً ما، ذهبياً كان أو بائداً، قد استأثر بخصائص معينة لن يجدي نفعاً.

يقدّم جوزيف بريانت (١٩٩٦) تفسيراً سوسيولوجياً، ويعزو التحوّل نحو الفلسفتين الرواقية والإبيقورية إلى الغزو المقدوني في ثلاثينيات القرن الرابع قبل الميلاد. أنهى هذا الغزو الحكم الديموقراطي للمدن المستقلة (city-states)، واستبدل الجيوش الوطنية بالمرتزقة، ويرى بريانت أنه إن كانت الفلسفة قد ازدهرت يوماً في أثينا، فذلك؛ لأنَّ المناظرات العامة دعّمت مهارات الجدال، وركزّت على مفاهيم القانون العام والفضائل المدنية (وهو نفس رأي لويد Lloyd، ١٩٩٠). وعليه: أدّى اختفاء هذه الظروف الخارجية إلى انفراد كل مجموعة بأخلاق خاصة بها، وهجر النموذج المثالي الذي تشارك فيه المواطنون أمور الحياة العامة.

يفتقد براينت في تفسيره لرؤية الصورة الأكبر للتغير، فمجال المواقف الفكرية المتعارضة بكامله كان قد تغير في ذلك الوقت. صارت العلوم الأرسطية والآراء النظرية للشكية الأكاديمية (والمنطق الرواقي أيضاً) الآن جزءاً من الحقل الثقافي الهيليني. نلاحظ أيضاً أن الفترة الزمنية التي تناولها في تفسيره لم تكن دقيقة. إذ لا تلائم أطروحة براينت المدارس الرواقية والإبيقورية مثلما تلائم أسلافها من حركات التطبيق الحياتي التي ظهرت على مدى القرون الثلاثة الماضية، وخاصة الشكيين والكلبيين. استهدفت مبادئ هذه الحركات غيرَ المواطنين والمعفيين من الخدمة العسكرية، ومن لا أسرة لهم، وغير المكلفين بواجبات مدنية. ينطبق هذا الوصف على من لا موطن لهم، ومن ضمنهم المنفيون الذين يتنقّلون من مكان إلى مكان دون مصدر عيش أو أقل منه، مثل **ديوجين** الذي كان في الأساس من مدينة بعيدة تدعى سينوب على البحر الأسود. عاش هؤلاء وهم يظهرون احتقارهم للفضائل

المتعارف عليها، فصدموا الطبقة الأساسية من الشعب، وجذبوا جمهوراً كبيراً من المتفرجين. يرجع وجود هذا الجمهور في حدِّ ذاته إلى حقيقة أنَّ المجتمع الفكري كان قد رسّخ أقدامه في المجتمع، وأقام ما يشبه منتدى فكرياً تُعقد فيه المناظرات ويتغير محتواه عبر الأجيال.

يرجع التغيّر الذي طرأ على الأفكار بعد الغزو المقدوني في معظمه إلى قانون الأعداد الصغيرة، وليس إلى التغيرات السياسية. شهدت تلك الفترة توتُّراً شديداً داخل المجتمع الفكري، ودلَّ واقع التنافس بين ذلك العدد الهائل من المدارس والفرق على حتمية اختفاء معظمها على المدى الطويل، فالمدارس التي استطاعت البقاء هي التي استولت على المدارس الضعيفة كي تدمج مبادئها بها، وتصل إلى خلطات فكرية جديدة.

كان **أرسطو** هو أوّل من ابتدع هذه الاستراتيجية، واستطاع من خلالها جمع الكثير من صفوة الأفكار المتاحة في زمنه، وتوَّجها بإبداعه التأليفي، أمَّا **إبيقور** فضمّ إلى مذهبه المبدأ الأقوى الذي لم يجد قاعدة صلبة لتتبناه، أَلَا وهو مبدأ الذريين، فحتى ذلك الحين لم تروّج أي منظمة حقيقية قوية الدعائم في مدينة أثينا لهذا المبدأ. قبل ذلك كانت أكاديمية **أفلاطون** قد استفادت من مواد كثيرة جمعتها، وكانت أفضل المدارس مكانةً من ناحية وضعها المادي ونزعتها الفكرية ممَّا ساعدها على الصمود في وقت نافستها فيه الفلسفات التوفيقية.

وكان الرواقيون آخر من ظهر من المدارس وتبنوا مجموعة غير متناغمة من الفتات الفكري. اتجه الرواقيون إلى التوفيق بين كل المذاهب المهمة، وأدّى هذا الأمر إلى ملء مذهبهم بالمتناقضات، مثل التناقض بين مبادئهم الفيزيائية المادية، وبين اللهجة الدينية اللامادية التي صبغتهم، أو التناقض بين تعصبهم الأصيل للمبادئ الكلبية مقابل تركيزهم على الوفاء بالواجبات التي يقرّها العرف[٢٠].

وهنا يظهر كيف استطاعت القوة التنظيمية أن تبني قوتها بعيداً عن الضعف الفكري لمصلحتها. يمكن لمدرسة ما أن تستمر طالما بقيت جزءاً من الجدل المثار مجتمعياً، وينطبق ذلك على المدرسة الرواقية التي استطاعت جذب الأنظار إليها بقوّة، وخرّجت سلسلة من المفكرين المبدعين على مدار القرنين التاليين.

بعد رحيل زينون (Zeno) أدّت الخلافات الداخلية إلى انقسام المدرسة على نفسها، وتحولت لجبهتين إحداهما دينية النزعة وتزعمها كليانثس (Cleanthes) (خليفة زينون منذ حوالي: ٢٦٢ إلى ٢٣٢ ق.م)، والأخرى متطرفة، وتكونت من المنطقيين المتعصبين بزعامة أريستون الكيوسي (Ariston of Chios) (Reale,1985: 216, 320, 417).

سارع المنافسون للمدرسة الرواقية، فلاسفة الأكاديمية خاصة، بتسليط الضوء على تناقضات المذهب الرواقي، ونتج عن ذلك ارتفاع أسهم الرواقية لا تدميرها. أجرى **كريسيبوس** المؤسس الثاني للرواقية عمليات تنظيمية واسعة على كل الأصعدة ـ ذهبت فيما بعد أدراج الرياح ـ كانت ردّة فعل مباشرة للمواجهات الفكرية التي دارت بينه وبين فيلسوف الأكاديمية أركسيلاوس.

غيّرت المدارس المتنافسة من مواقفها الفكرية في وقتٍ متزامن، ويرجع سبب ذلك إلى: عمليات إعادة ترتيب المذاهب التي يفرضها قانون الأعداد الصغيرة. تبرّأت **الأكاديمية** من المثالية، والتمركز حول الرياضيات اللذين طبعا مبدأ المثل، واستعاضت عنهما بالشكية. أمّا **المشائيون** فاستغنوا عن توفيق **أرسطو** بين مذهبه وبين الأفلاطونية، ذلك التوفيق الذي اجتهد في إتمامه، واتجهوا بدلاً عنه إلى الأفكار المادية والعلوم التجريبية.

وقد كان الأرسطيون في فترة نظارة ثيوفراستوس قد انتقدوا فكرة وجود «محرّك» خارج هذا العالم. اعترف ستراتو، الناظر (scholarch) الثالث لمدرسة «اللوقيوم» (من: ٢٨٧، إلى: ٢٦٨ ق. م تقريباً)، بالقوى التي تحلّ في الوزن والحركة فقط، ورفض العلل الغائية (DSB, 1981: 13: 91-95; Reale, 1985: 103-105).

وكان يقول بأن الروح في ذاتها لا تتسم بالسمو والخلود، وأن النشاط الفكري ما هو إلّا حركة الروح (pneuma).

فسّر الأرسطيون التحوّل الحاصل بتكوّن شبكة فكرية جديدة، وارتبط في نظرهم ظهور هذه الشبكة بالتدفق الملحوظ للنشاط العلمي في الإسكندرية، وقد تصنع التقلّبات التي يتميز بها الصراع الفكري المفارقات أحياناً؛ إذ تتمثل المفارقة في هذا السياق بالأرسطيين الإسكندريين الذين انتهى بهم

الأمر إلى ريادة مجالي الفلسفة والرياضيات، رغم أنَّ أرسطو كان قد همّش من دور الرياضيات في أثناء كفاحه ضد الفريق الموالي لها داخل الأكاديمية، وعلى صعيد آخر: أدّى تحوّل الأكاديمية للفلسفة الشكية إلى ترك الرياضيات لكل من شاء استباحتها وإدخالها في مذهبه. كان **إبيقور** قد هاجم الرياضيات هو الآخر وضرب بعرض الحائط الإنجازات المتقدمة التي توصّل إليها **ديموقريطس**، وربما كان دافعه إلى ذلك رغبةً لديه في معارضة معسكر الفكر المثالي؛ وورث الرواقيون المبحث النوعي والغائي الذي استخدمه أرسطو في التكوينات الفلسفية الأصليّة التي صاغها.

اكتشف الأرسطيون الإسكندريون أن إيجاد صلة بين الرياضيات والعلوم الطبيعية أمر سهل للغاية خاصة في حالة علم الفلك. في هذا السياق قام **إقليدس** بوضع منهج لعلم الهندسة (في حوالي عام: ٣٠٠ ق.م) اعتمد فيه على منهجية الأرسطيين والرواقيين في صياغة التعريفات والمسلّمات والمفاهيم المشتركة، واعتمد كذلك على الرياضيات التي وضعها إراتوستينس (Eratosthenes) (الذي صار أميناً لمكتبة الإسكندرية في حوالي عام: ٢٣٤ ق.م)، وأرخميدس[٢١] (Archimedes)، وعلى علم الفلك الذي قدّمه أرسطرخس الساموسي (Aristarchus of Samos) ـ (حوالي عام: ٢٧٠ ق.م) ـ الذي قال فيه بمركزية الشمس. واعتمد إقليدس كذلك على الرياضيات التي توصّل إليها ستيسيبيوس (Ctesibius) وآخرون.

بالإضافة إلى ذلك فقد نُقلت مدرستا أبقراط الطبيتان فيكوس ونيدوس إلى الإسكندرية في ذاك الوقت،وحافظتا على صلتهما بالأرسطيين في مجال العلوم الطبية خاصة من خلال إيراسيستراتوس[٢٢] (Erasistratus). اتصل الذرّي هيروفيلوس (Herophilus) بالحلقة العلمية لستراتو بشكل مباشر، واستمر هذا التقليد العلمي حتى ظهور علم الفلك الذي طوّره هيبارخوس (Hipparchus) في القرن التالي.

لقد ساهمت بعض الظروف الخارجية في الفترة الهيلينية في دفع حركة الفكر في اتجاه العلوم الطبيعية، ويرجع ذلك إلى أن قوة التنافس تمثل جزءاً أصيلاً من طبيعة التغيّر في المجال الفكري، فالتحوّل الذي أحدثه الأرسطيون في مذهبهم كان ردّة فعل للانتشار القوي الذي حققته المدرستان الجديدتان ـ

الإبيقورية بتأييدها للفلسفة الماديّة والرواقية بالخليط الانتقائي الذي وضعته ـ، وكان أيضاً ردّة فعل للتحوّل في المنهج الفكري للأكاديمية.

وجد الأرسطيون أنَّه لا ضير في استخدام مبادئ الإبيقوريين، فلم يشكّل ذلك خطراً على هُويتهم إذ كانوا ميّالين بالفعل إلى الاتجاه المادي بسبب صراعهم مع الأكاديمية. بعد تأرجحٍ اتجه الرواقيون إلى المادية، إذ اتخذوا في السابق الاتجاه الوسطي الذي جمع بين وجود عالم مادي وكيان روحي يقود هذا العالم، ألَا وهي «الروح الكونية»، لكن هجوم الأرسطيين على مفهوم الروح اللانهائية، واختزالهم الروح في روح مادّية تسمى (pneuma) ـ الذي كان على ما يبدو ردّاً على الرواقية ـ أدى إلى إقحام تلك الأخيرة في زمرة الماديّة.

خضعت الأكاديمية في ذلك التوقيت للتغيّر في الإطار الفكري يمكننا وصفه بالثوري. ففي عهد أركسيلاوس، الذي جاء بعد ستراتو بجيل، وعاصر كليانثس في الرواق (Stoa)، نبذ الأكاديميون الميتافيزيقا المثالية، والإبستيمولوجيا، وتحوّلوا في المقابل إلى الشكية. على الجانب البنيوي، كان الطريق ممهداً لذلك باختفاء الخط الفكري الشكي بعد رحيل **تيمون** ـ وكان **أركسيلاوس** حلقته الأخيرة، انظر الشكل: (٣ ـ ٤) ـ، وبانهيار المدرسة الميغارية دافع الميغاريون عن الأطروحة الإيلية، وهاجموا كل صور التعددية بما في ذلك الأفلاطونية (Reale)، (١٩٨٥ : ٥٠ ـ ٥٣)، فجعلوا من أنفسهم «جناح اليمين» في عالم الفلسفة، بينما كان الأفلاطونيون أكثر اعتدالاً منهم بقليل.

أمّا الإبيقوريون فقد مثّلوا «أقصى يسار» التيار المادّي، واحتلّ الرواقيون مكاناً وسطاً، بالإضافة إلى مدارس كانت خارج المنافسة هي الكلبية والشكية، ولاحقاً القورينائية، حيث انحرفت تلك المدارس عمداً عن موقع الوسط، واتخذت موقفاً معارضاً لجميع المدارس. اختفت المذاهب اللافكرية في أثناء عمليات إعادة الترتيب التي خضعت لها المدارس، واستولى الإبيقوريون على الآراء الأخلاقية لتلك المذاهب، وجنح الأرسطيون من موقعهم الوسطي نحو اليسار قليلاً في نفس موقع الأفلاطونيين، ثم إلى أقصى اليسار الماديّ. يتمثل تقييمي الشخصي لهذا

التحوّل: أنَّه جاء مثل ردة فعل لتنافسهم مع الرواقيين الذين تمركزوا في الوسط.

استخدمت شكية أركسيلاوس أداةً استخدمتها في السابق مدارس أقصى اليمين والمدارس الأخرى التي كانت خارج المنافسة، واستُخدمت هذه المرّة باعتبارها اتجاهاً فكرياً تبنته الأكاديمية لا باعتبارها حركة من حركات التطبيق الحياتي كما فعل **بيرو وتيمون**. لم يكن محور تركيز هذه الأداة الدفاع عن أحد المبادئ الإيجابية، كما فعل الميغاريون بدفاعهم عن الميتافيزيقا الانتقائية، وإنَّما كان همّها الأوّل مهاجمة المبادئ النظرية للمدرسة الرواقية، وهذه الأداة هي الشكية الفكرية الخالصة التي تبحث عن خصم قوي لتتطفل وتقتات عليه. أظهرت الثورة التي أحدثها **أركسيلاوس** في الأكاديمية، مثلها مثل ثورة المشائيين، مدى هيمنة الرواقيين على الساحة الفكرية.

قبل ثورة الإصلاح نادت الأكاديمية بأحد المبادئ الدينية، لكنَّ الراوقيين تصدّوا لها بصورة مباشرة. دعا **أفلاطون** في آخر حواراته «القوانين» (Laws) إلى عبادة الأجرام السماوية مع الاحتفاظ بالشمس باعتبارها المعبود الإجباري للدولة. ألّف كلّ من **سبوسيبوس، وزينوقراط** ديناً فلسفياً أذن بظهور الأفلاطونية المحدّثة (Neoplatonism) بعد خمسة قرون. دعا هذا الدين لعبادة الأرقام التي مثّلت تدرّجاً هرمياً لوجود الأشياء تنتهي قمته بالواحد الأوحد مطلق الوجود (Dillon, DSB)، (١٩٧٧: ١١ ـ ٣٨، ١٩٨١: ١٤: ٥٣٥)، وترددت الأكاديمية في إدخال عبادة النجوم البابلية كدِين فلكي لها، وجرّب بعض أوائل نظّار الأكاديمية ـ كبوليمون (Polemon) خليفة **زينوقراط** وأحد أوّل أساتذة **زينون** ـ ممارسة الوعظ الأخلاقي، وحاولوا التوفيق بين المناظرات الأخلاقية التي جرت بين الكلبيين والقورينيين الأسبق في الظهور من جهة، وبين الإبيقوريين والرواقيين الأحدث ظهوراً من الجهة الأخرى، بينما اعتنقت الأكاديمية ديناً باطنياً، اكتسبت المدرسة الرواقية قاعدة نجاح أكبر باعتناقها الدين الشعبي المنتشر، وبمفهومها للروح الكونية الإلهية التي تُعبد في معبد العقل، حيث أتاح هذا المفهوم للرواقيين المشاركة في المراسم التعبديّة العامّة باعتبار هذه الآلهة رمزاً فقط. واشتُهر **كليانثس** خليفة **زينون** وأحد معاصري **أركسيلاوس** بورعهما وتراتيلهما الدينية.

بينما كان **زينوقراط** قد قلّل من العنصر الديالكتيكي في فلسفة **أفلاطون** لصالح العنصر الديني، أتت الأكاديمية في ثوبها الشكي الجديد بالعكس. وكان هذا مؤشراً على عزم الأكاديمية ألّا تنافس المدرسة الرواقية من منطلق ديني، وإنَّما تنتقدها على أساس كفايتها وأهليّتها الفكرية. أنهى **أركسيلاوس** تردد الأكاديمية بإحداث نقلة قوية إلى الشكية السلبية التي شُرحت بمستوى عالٍ من التعقيد النظري، وتبنت الأكاديمية اتجاه اللاأدرية الجدلية في المسائل الدينية.

وبالرغم من أنَّ معظم الكتابات الأصلية لهذه الأجيال لم تصل إلينا مباشرة، إلّا أنَّ الصراع بين المدارس الهيلينية المتنافسة ساهم في تطوير الفلسفة لدرجة كبيرة. عاشت الأجيال المتأخرة من الأكاديميين والرواقيين حالة من تبادل المصالح طرح فيها كل منهما تحديات على الطرف الآخر. عمل **كريسيبوس** الذي هجر معلمه **أركسيلاوس** على إصلاح الميتافيزيقا الرواقية، وشجّع المنطق الإبداعي، وبنى **كريسيبوس** منطقه على أنقاض أوّل مدارس المنطق، وهي المدرسة الميغارية التي لا وجود لها الآن، وأخذ مجال المنطق إلى أبعد ممّا أخذه **أرسطو** متجاوزاً قياسات **أرسطو** المنطقية إلى نظرية مكونة من فرضيات شرطية وفرضيات أخرى معقدة، فقدّم لنا في النهاية أدلة منهجية حدّدت شكل المنطق الأوروبي الحديث[٢٣].

إنَّ النظام الواحدي الذي وضعه **كريسيبوس**، واتخذ له عناصر من الميتافيزيقا الأفلاطونية غير المستخدمة في ذاك الوقت، كان منطلقاً لعملية صقلٍ خاصتها الشكية على يد كارنياديس (Carneades) بابتكاره مبدأ الاحتمال، وهذا بدوره كان دافعاً للإصلاحات التي قام بها **بناتيوس** **وبوسيدونيوس** في الفلسفة والميتافيزيقا الرواقيتين. تنقّل التلاميذ بين المدارس ـ بقيادة **زينون**، **وأركسيلاوس**، **وكريسيبوس**، **وكارنياديس** ـ، وبهذا التنقّل اشتدت حدة الجدال عبر الأجيال.

القاعدة الرومانية ودورة إعادة الترتيب الثانية

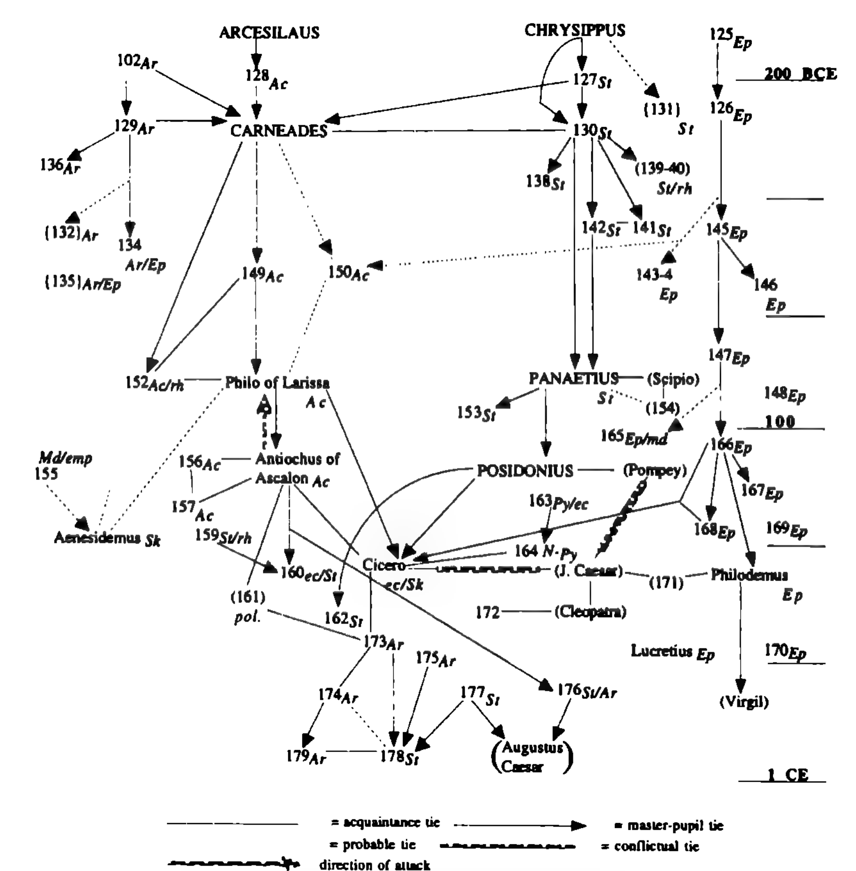
حدثت تغييرات جذرية للقواعد الماديّة التي شغلت فضاء الاهتمام الفلسفي، والسبب هو انتصار الجغرافيا السياسية لروما الذي دفع بها لأن تمنح رعايتها لمن تشاء، وأكسبها صفة المحكّم في الحياة الفكرية. أدّى

توازن القوى بين الممالك والاتحادات العسكرية التي اقتسمت إمبراطورية الإسكندر الأكبر إلى إدخالها تدريجيّاً في الوصاية الرومانية، وباكتساح الجيش الروماني لأثينا عام: (٨٦ ق.م) كان الغزو الروماني قد اكتمل.

إنَّ إعادة الترتيب الفكري الذي حدث عند انهيار المنظمات الفكرية في الفترة ما بين: (١٠٠، و٥٠ ق.م) يُعدُّ دليلاً على أنَّ مبادئ هذه المدارس المتعارضة كانت مرتبطة ببعضها البعض. كانت هذه إحدى المرّات التاريخية التي انهارت فيها الطبقات المكونة للحياة الاجتماعية والقواعد المادية للمدارس الفكرية انهياراً جماعيّاً، ولـم تتبقَ أيٌّ من المدارس الفلسفية بعد عام: (٥٠ ق.م)، سوى بعض المنظمات التي امتلكها معلّمون ينشرون مذاهبهم ومبادئهم، وظلَّ هناك معلمون مستقلون تعاقبوا في حلقات السلسلة المكونة من الروّاد في بعض الحالات، ورُبَّما بقي هذا النوع من المنظمات، لكنَّه لم يستمر لفترات طويلة[٢٤].

وتدفقت دفعات من الإبداع في مرحلة التحوّل إلى القاعدة الرومانية، وأثمرت في تكوّن حياة فكرية مختلفة عن سابقتها (انظر الشكل: ٣ ـ ٥). وضع **بوسيدونيوس** نظاماً جديداً للرواقية، كما قدّم لوكريتيوس (Lucretius) الصيغة الكلاسيكية للإبيقورية، كما فقدت الأرسطية استقلاليتها عن المثالية الأفلاطونية بينما لفظت الأفلاطونية شكيتها، وعادت للأنطولوجيا الدينية الفيضية من خلال التوفيق بينها وبين علم الأعداد الفيثاغورثي المحدّث الذي بُعث إلى الحياة من جديد. تُركت الشكية هائمة على غير هدى بعد الثورة المضادة في المدرسة الأفلاطونية، ثم التقطتها المدارس الطبيّة في فترة خضعت فيها تلك المدارس الطبية لعمليات إعادة ترتيب خاصة بها، وأعطاها إنيسيديموس شكلاً كلاسيكيّاً.

وفي الجيل الذي اختفت فيه المدارس الأثينية جاءت فترة تدفقت فيها إبداعات المدرسة الرواقية برودس. كانت مدرسة رودس في ذلك الوقت آخر مركز فكري خارج نطاق السيطرة الرومانية. أطاح **بوسيدونيوس** بواحدية **كريسيبوس**، وأبدلها بثنائي يتكون من المادة والعقل توصّل إليه عن طريق الرموز الرياضية، ودافع عن الإبستمولوجيا الرواقية ضد هجمات **كارنياديس** الشكية على الإدراك الحسي واصفاً إياه باللا يقيني، وقال: إنَّ العقل هو معيار الحقيقة، وأنه مستقل عن الحواس (EP)، (١٩٦٧: ٦: ٤١٣ ـ ٤١٤).



الشكل: (٣ ـ ٥)

إعادة المدارس في الغزو الروماني، ٢٠٠ ق. م. ـ ١ ب. م.

اتبّع بوسيدونيوس النهج التأليفي، وبدا وكأنَّه التقط مبادئه من بين حطام المدارس الأخرى، وأدخل رياضيات وعلم فلك وجغرافيا إراتوستينس وهيبارخوس في فلسفته بالإضافة إلى إسهاماته الشخصية (DSB)، (١٩٨١: ١١: ١٠٣ ـ ١٠٥). ورغم أنَّ الرواقية المعدلة التي قدّمها بوسيدونيوس قد اشتُهرت في عصره، إلَّا أنَّها لم تستمر طويلاً بعد وفاته، وكذلك الحال بالنسبة إلى مدرسته في رودس، وعاد الرواقيون الرومانيون إلى الوعظ باستخدام مزيج من المبادئ، مثل مبدأ النار الهرقليطية، والروح الكونية، وخضع هذا المزيج لتحسينات متتالية بسبب مهاجمة الأكاديمية له.

تعرضت المدارس الباقية بالمثل إلى تحوّلاتٍ مذهبية كبيرة. فمرّ الأرسطيون الذين أخذ نجمهم في الأفول منذ القرن الماضي بما مرّت به المذاهب الضعيفة قبلهم وتوجهوا نحو فلسفة انتقائية مذبذبين بين الإبيقورية والفيثاغورثية. عندما أُدخلت الأرسطية إلى روما حوالي عام: (٧٠ ق.م) لم يكن المشائيون هم من أدخلها، وإنَّما علماء مستقلون مثل تيرانيون الأميسوسي (Tyrannio)، وأندرونيكوس الروديسي (Andronicus of Rhodes) (CHLG,1967: 112-115; Guthrie, 1961-1982: 6: 60-61).

أُسدِل الستار على المادية التي ظهرت في الفترة الفاصلة، ونُظر إلى نصوص أرسطو على أنَّها مجرد تعديلات أجراها أرسطو على مبدأ المُثُل الأفلاطوني.

لمَّا ذهبت نتائج المناورات التي دارت طوال القرنين الماضيين أدراج الرياح، قامت ثورة ثانية في الأكاديمية. خفف فيلون اللاريسي (Philo of Larissa) ـ الذي أصبح ناظراً للأكاديمية حوالي عام: (١١٠ ق.م) ـ من الشكيّة المتبناة في الأكاديمية بالتحوّل لمبدأ التخطيئية (fallibilism)، ويؤكّد هذا المبدأ على أنَّ المعرفة أمرٌ صعب، أمَّا السعي إليها فهو هدف المعرفة (Tarrant)، (١٩٨٥: ٣، ٥٤ ـ ٥٧)، ويمكننا القول: إنَّ هذا التحوّل جاء من الأكاديمية نزولاً عند رغبة العامّة، فالشكيّة الخالصة لا تلقى التقدير الفكري اللائق بها سوى في الأوساط الفكرية المستقرة التي كانت في مرحلة الانهيار في حالتنا هذه. في هذه المرحلة اعتمد فيلون على الرعاية الرومانية، وكان الرومانيون قد صدمهم كارنيادس ـ سابقه على نظارة الأكاديمية ـ بخطبه الشهيرة التي ألقاها في إحدى السفارات عام: (١٥٥ ق.م) التي كان يدافع فيها عن قيمة العدل يوماً ويهاجمها في اليوم التالي. ذهب أنطيوخوس العسقلاني (Antiochus of Ascalon)، تلميذ فيلون، وخليفته على نظارة الأكاديمية، وضمن الفلاسفة الذين لقوا رعاية رومانية رفيعة، إلى أبعد من ذلك عندما أعلن إيمانه بإمكانية أن يتوصّل فيلسوف حكيم إلى الحقيقة الكاملة بيقين لا يخطئ. لم يهاجم أنطيوخوس الشكيّة المغالية فقط، بل هاجم كذلك بعض الصّور المعتدلة لنظريتي الاحتمالية والتخطيئية اللتين قال بهما أسلافه في الأكاديمية. أثار تحوّله الديني الاحتجاجات بين الأعضاء الأكثر التزاماً بالتقليد الشكيّ للأكاديمية، وكان هذا الخلاف سبباً في التطورات الإبداعية الكبرى التي صاحبت التحوّل نحو القاعدة الرومانية.

تميّزت الشكيّة بخصوصية جعلتها أشبه بما فوق المدرسة (meta-school) التي لا تشارك في الصراعات الدائرة بين المذاهب على الفضاء الفكري، وهي بهذا جعلت من نفسها أكثر ملائمة للفترات التي تعاني فيها الخطوط الفكرية من الفوضى، فعندما اندمجت الفرق المختلفة للفلسفة الرومانية مع بعضها مكونةً فلسفات توفيقية كانت الشكيّة هي القاسم المشترك بين كلّ هذه الفلسفات، وامتلكت الشكيّة كذلك قاعدةً مادّية مميزة داخل المدارس الطبية، فقد ازدادت الأهمية التنظيمية للمدارس الطبية بعد ما تدهور التعليم الفلسفي المنظّم.

خضعت المدارس الفلسفية لدورتين من إعادة الترتيب ـ هما الدورة الهيلينية حوالي عام: (٣٠٠ ق.م)، والرومانية بعد عام: (١٠٠ ق.م) ـ، وتزامنت إعادة الترتيب هذه مع عمليات إعادة ترتيب تعرّضت لها المدارس الطبية. تزامن أيضاً ظهور الأطباء التجريبيين في الفترة ما بين: (٣٠٠)، وحتى: (٢٥٠ ق.م)، مع أوّل وأكبر عملية إعادة ترتيب للفلسفة الهيلينية (Frede)، (١٩٨٧: ٢٣٦ ـ ٢٣٩، ٢٤٣ ـ ٢٦٠). وحصر هؤلاء التجريبيون اهتمامهم في قيمة التجربة العملية مخالفين بذلك التوجه الفلسفي العام للمدارس الطبية في ذلك الزمان، واعتمدوا على مبادئ **إمبيدوكليس**، وربما على فلاسفة قبل سقراطيين آخرين، وعلى مبدأ الذرّية الديموقريطي، وفي وقت لاحق على المبادئ المشائية والأبحاث التحليلية المرتبطة بها. الموقف الذي اتسم به التجريبيون كان موقفاً شكيّاً معارضاً للعديد من النظريات الأخرى، ولم ترجع معارضتهم تلك إلى تبنيهم نهجاً إبستيمولوجيا شكيّاً، وإنَّما كانت نتيجة لإيمانهم بمبدأ «إمكانية إدراك الملحوظات، وعدم إمكانية إدراك غير الملحوظات»، وهي فرضية وضعتها المدارس الفلسفية الطبيّة. عندما اختفت الفرق الفلسفية الأقدم اختفت فروعها الطبيّة معها، واحتلت مكانها الصيحات التي راجت في المجال الفلسفي آنذاك. كان أوّل تأثير كبير أحدثته الذرّية الإبيقورية في روما إلقاء أسقلبيادس البيثيني(Asclepiades of Bythynia)، (حوالي عام: ١٠٠ ق.م) محاضراته الطبيّة الشهيرة، وظهرت المدرسة الطبيّة التي قالت بمذهب النفحات في وقتٍ متزامن باعتبارها نتيجة للابتكارات التي أضافها بوسيدونيوس إلى الفلسفة الرواقية.

عندما انهارت المدارس الفلسفية الأثينية في الجيل التالي خضعت

المدارس الطبية لإعادة ترتيب، وظهرت فرقة جديدة هي فرقة «المنهجيين» (Methodist)، فتحدّت العقلانيّين ـ أي: جميع المدارس الفلسفية والمبادئ الفيزيائية الأقدم ـ والتجريبيين، واتخذت موقفاً وسطاً ادّعت فيه بأن مشاهدات التمدد والتقلّص تُعدُّ أساساً للممارسة الطبية، ويبدو أنَّ هذا التحوّل الحاصل في النزعة الطبيّة يرجع بعضه إلى الارتباط بين التجريبيين والفلسفة الشكيّة الذي بدأ منذ ذلك الوقت فصاعداً، وربما كان الفيزيائي التجريبي هيراقليدس التارنتي (Heraclides of Tarentum) (حوالي عام: ١٠٠ ق.م) معلّماً لإنيسيديموس (Frede)، (١٩٨٧: ٢٥١ ـ ٢٥٢)، وذهب إنيسيديموس لأبعد ممَّا ذهبت إليه النظرية التخطيئية للأكاديمي فيلون بأن وضع مجازاته الشهيرة، ورفض الجزم بمبدأ أن الإنسان لا يعرف شيئاً، أو أن معرفته لا تخرج عن كونها مجرد الاحتمالات. يذهب مايكل فريد (Michael Frede) لأبعد من ذلك ليعلن أنَّ الشكيّة البيروفية ـ نسبةً إلى بيرو ـ اخترعت في ذلك الوقت ونُسبت بأثرٍ رجعي إلى المؤسس الشهير بيرو[٢٥].

صار مذهب إنيسيديموس مذهب الأقليّة في عالم الفلسفة على مدار القرنين التاليين، وتخلّت الأكاديمية عن المذهب الشكيّ بالكليّة، ولم تتبناه أيٌّ من الفرق الأخرى، فلقد كان توفيق المبادئ الفلسفية الإيجابية هو النمط السائد في ذلك الوقت. ارتبطت آخر مظاهر الاهتمام بالشكيّة بظهور سكستوس إمبريكوس (Sextus Empiricus) في الفترة التي بلغ فيها تفتت المذاهب ذروته ما بين عامي: (٢٠٠، و١٥٠ ق.م)، وفي الوقت ذاته الذي خضعت فيه قاعدة الحياة الفكرية للتحوّل مرة ثانية.

إنَّ أمراً واحداً يبقى مُثيراً للحيرة، إذ تعرضت كل المدارس الفلسفية لثوراتٍ متكررة خلال هذه العمليات المتتابعة من إعادة الترتيب عدا مدرسة واحدة: المدرسة الإبيقورية. كيف تمكن الإبيقوريون من البقاء دون أي تغيّر في مذهبهم رغم المنافسة الهائلة والتحوّلات التنظيمية الحاصلة؟ من المثير للعجب أيضاً كيف يمكن للمفكرين أن يحتفظوا بمكانة مرموقة لأنفسهم بمجرّد ترديدهم لمذهبٍ قديم. لقد كان للإبيقوريين سلسلة من المتحدّثين المعروفين بدرجة كبيرة على مدى مائتي عام قاموا بتأليف العديد من الكتب (ريل: ١٩٨٥، صفحة: ١٨٣ ـ ١٨٤)، ودعّم الإبيقوريون نشاطهم الفكري بتطبيق مذهبهم على المواضيع الشائعة في مجالات العلوم الخاصّة

(special sciences)، وبشنّ الهجوم على الرواقيين والأكاديميين. مكنتهم هذه النشاطات من الثبات في مواقعهم في خضم العراك الفكري الدائر الذي لم يترك أثراً على المذهب الإبيقوري، ولا على خصومه، ولم يسهم كثيراً في تطوّر تلك العلوم الخاصة.

ومن بين الأسباب كذلك انعزال الإبيقورية على المستوى التنظيمي عن المدارس الأخرى بصفتها إحدى جماعات التطبيق الحياتي التي انصب اهتمامها على تطبيق الأتباع من بين العامّة لشعائرها، وعلى ما يبدو كان تواصل الإبيقوريين بالشبكات المكوّنة لعالم الفكر حينئذٍ محدوداً. استُنتج هذا الأمر من ندرة الصلات التي ربطت المدرسة الإبيقورية بالمدارس الأخرى، وندرة تحوّل أعضائها عنها لتلك المدارس (انظر الأشكال: ٣ ـ ٤، و٣ ـ ٥).

إنَّ من الأمور المتعارف عليها في العصر القديم أنَّ المنضمّين إلى المدرسة الإبيقورية لا يتركونها أبداً على عكس المدارس الأخرى، حتى إنَّ البعض سخروا منهم بسبب ذلك وشبهوهم بالخصيان (D.L)، (١٩٢٥: ٤: ٤٣)[٢٦]، رغم كل هذه الأمور، يظل عدم تعرض المدرسة الإبيقورية لأي تحوّلات لغزاً، فعكوفهم على التطبيق الحياتي لمذهبهم، وتقوقعهم على أنفسهم، وكونهم خارج دائرة المنافسة الفكرية كلها أمور شاركت فيها منظمات أخرى مثل البوذيّة على سبيل المثال، وبالرغم من كلّ هذه الأمور،فقد أفرزت في داخلها قطاعاً فكرياً ناشطاً ما لبث أن انجرف مع تيّار التغييرات المذهبية وجرفته ديناميكية التغييرات المذهبية.

يعود الركود الذي ميّز المذهب الإبيقوري في الأساس إلى اصطفاف مواقع الفرق في المجال الفكري. تبنّت الإبيقورية المذهب الأكثر تطرفاً في المجال الفكري، ألَا وهو الماديّة. أعادت المذاهب التي اقتربت من موقع الوسط ترتيب تحالفاتها في أثناء المناورات التي جرت بين المدارس لتحديد نزعاتها الفكرية.

ـ ويبقى السؤال: لماذا لم يبقَ المذهب المتطرّف المقابل للإبيقورية في المعسكر المثالي ثابتاً على مبادئه؟

الإجابة كما يبدو هي: أنَّ مدارس المعسكر المثالي ـ مثل الميغاريين ومبدئهم الانتقائي، ومدرسة يودوكسوس للمثالية الرياضية، ومثل المتقدمين

من الأفلاطونيين ـ كانت محاطة بالعديد من المذاهب الدينية التي انتشرت في ذلك الوقت في الثقافة الرائجة باعتبارها علماً فلكيّاً، وعبادة للنجوم والطوائف الباطنية، وهكذا كان معسكر الفلسفة اللامادّيّة المتعالية في المجال الفكري أكثر ازدحاماً من المعسكر الماديّ. أمَّا الإبيقورية فوضعت منذ أيامها الأولى مجموعة مبادئ محكمة أو متماسكة من الماديّة المغالية، وهي بالإضافة إلى ذلك لم تتعرض لأي ضغوط تنافسية تدفعها لتغييرها، ورغم أن المبادئ الإبيقورية لم تكن يوماً واسعة الرواج إلَّا أنَّها جذبت إليها أعداداً منتظمة وكافية من الأتباع، وأسهم صغر حجمها في حمايتهم من التفتت الذي قد يسببه النجاح الساحق وَفقاً لقانون الأعداد الصغيرة.

وسط هذا الجوّ العام من الاستقرار بدأت الاضطرابات تعتري الإبيقورية في توقيتٍ متوقع، ألَا وهو فترة التحوّل التنظيمي الذي في أثنائه انحلّت المدارس الأثينية، وتحوّلت الحياة الفكرية إلى فلك الرعاية الرومانية، فهذه التقلبات التي تعرضت لها القاعدة التنظيمية للحياة الفكرية أثَّرت على الإبيقورية كذلك. انتقد زينون الصيدوني (Zeno of Sidon)، الذي ربما كان آخر النظّار الإبيقوريين بأثينا (رقم: ١٦٦ في الشكل: ٣ ـ ٥)، الإبستيمولوجيا الرواقية، وشرع في تطوير فلسفة رياضية تقوم على استمداد كلّ المعارف من التجربة (DSB)، (١٩٨١: ١٤: ٦١٢)، كان موقفه بدعة حدثت في المذهب الإبيقوري، فمن المعروف أن إبيقور كان يزدري الرياضيات ازدراء. انتقد زينون إقليدس أيضاً ـ الذي ارتبط اسمه بالأرسطيين الإسكندريين ـ ولمح إلى إمكانية وضع علم هندسة لا يعتمد على هندسة إقليدس.

وفي الجيل التالي وجد فيلوديمس (Philodemus)، تلميذ زينون، في نابولي (Naples)، وهي المدينة التي حظيت فيها الإبيقورية لفترة قصيرة برعاية بعض الرومانيين البارزين الذين كان من ضمنهم يوليوس قيصر ومحيطوه. في ذلك الوقت تعرضت الإبيقورية لما يمكن تسميته بانشقاق في الصف، وهو ذلك النوع من الانشقاق الذي يقع في فترات النجاح عندما تكثر الفرص المعروضة، ونقصد بالانشقاق هنا ما حدث من مجادلة فيلوديمس لإبيقوريين آخرين حول نظريات المنطق والرياضيات (Rawson, 1985: 58-59. 295-296; Windelband. [1892] 1901: 195).

بل إنَّ توجهاً داخل الإبيقورية نحو نظرية الاستقراء قد نما، وهذا يدلُّ على فجوة كبيرة تفصل إبيقوريي هذا الجيل عن منطق الأوّلين. في نفس الفترة أعلن لوكريتيوس عن مبادئه الإبيقورية الكلاسيكية التقليدية المتعصبة، على ما يبدو في محيطٍ غير محيط فيلوديمس(٢٧). كانت فرصة الإبيقورية في الانتشار والرواج ضعيفة، ففي عهد الإمبراطور الروماني أغسطس (Augustus) شُنت حملة سياسية لقمع البدع الهرطقية ممَّا أدى إلى إخراج الإبيقوريين من روما، ولـم يقدِّموا بعدها أيَّ إبداعات جديدة إلى نهاية العصور القديمة.

الدعم الرسمي في الفترة الرومانية

ما من مذهب سطع نجمه في الحياة الفلسفية إلّا وتعرّض للتحوّل الذي حدث في تلك الفترة، وأعيد تكييف رأس المال الفكري ليواكب التغيرات الجذرية التي تعرّضت لها القواعد المؤسسية. قام بوسيدونيوس، وإنيسيديموس، وكريتيوس، وشيشرون بدور الوسطاء في نقل الأفكار الإغريقية إلى روما، واتخذت الحياة الفكرية شكلاً روتينياً على مدار ستّة أجيال تالية. ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ ثمة تنافس بين بعض المذاهب، لكن أشهر المذاهب التي برزت حينها لم تكن على قدرٍ كبير من الأصالة إذا نظرنا إليها بمعايير الحقبة الإغريقية، وكانت في معظمها إعادة صياغة للمبادئ القديمة وتوفيقاً للمذاهب، ضاعت في ثناياه حدّة التوقد الفكري الذي ميّز المذاهب الأصلية، ومع ظهور هذه الفلسفة التوفيقية الرائجة ظهرت قاعدة مادية جديدة من نوعها.

وبعد ما تفككت المدارس المنظّمة طفت الحركات غير المنظّمة إلى السطح مرّة ثانية، وظهر كتّابٌ وصفوا أنفسهم بالفيثاغورثيين. بُذل جهد كبير بالفعل لإحياء حركة فيثاغورثية سياسية بروما ـ بقيادة نيجيديوس فيجيلوس (Nigidius Figilus) صديق شيشرون حوالي عام: (٥٠ ق.م) ـ، لكن على الأرجح لم تكن التسمية إلّا مجازاً. أبقت بعض المذاهب على الأسماء القديمة مثل: الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، إلَّا أنَّ أتباع تلك المدارس لم يكونوا أعضاءً في منظمات فكرية(٢٨)، وإنَّما كانوا أتباعاً مستقلّين، وفي المقابل لم يلتزموا التزاماً صِرفاً بخط فكري واحد. عاد أسلوب الحياة الكلبي إلى الظهور، واستمر لعدّة أجيال بعد عام: (١٠٠

للميلاد)، وظهرت أعداد كبيرة من الوعّاظ الهائمين في الطرقات الذين جمعوا ما بين الرغبة في الظهور والسحر، وكانوا جزءاً من حركة التعليم الربحيّ لفن الخطابة من جهة، وكذلك ظهرت الحركات الباطنية مثل الغنوصية (Gnosticism) التي اشتُهرت واصبحت سمة مميزة لذلك لعصر (EP,1967: 2: 284-285; Hadas,1950: 274-278,287-290).

من بين أسباب ذيوع الفلسفات الانتقائية (eclecticisms) في الحقبة الرومانية عدم وجود أساس تنظيمي يرعى الخطوط الفكرية المميزة في شبكات الفلسفات.

وفيما بعد ذلك تأسَّس نوع رسميّ من المذاهب لم يسيطر الفلاسفة عليه، ولا يمكن اعتبار هذا المذهب مدرسة بالمعنى التنظيمي لكلمة مدرسة. في الفترة ما بين عام: (٢٥٠)، وعام: (٥٠٠ للميلاد) أسست مقاعد محليّة للفلسفة في أثينا والإسكندرية، ثُمَّ بعد عام: (٣٣٠) في القسطنطينية. تولّت السلطات المحليّة تعيين الأشخاص المناسبين لهذه المناصب، ودفع رواتبهم، وتولّى الإمبراطور هذا الأمر بنفسه في بعض الأحيان (CHLG)، (١٩٦٧ : ٢٧٤)، في أغلب الأحوال حُجز مقعد أو مقعدان ليشغلهما أفلاطوني وأرسطي. ترجع جذور هذه الممارسة لعام: (١٧٦ للميلاد) عندما أنشأ الإمبراطور ماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius) أربعة مقاعد للفلسفات الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والإبيقورية في أثينا براتب سنوي بلغ: (١٠٠٠٠ دراخما)، (Dillon)، (١٩٧٧ : ٢٣٣)[٢٩]، خفّض لاحقاً عدد المقاعد ليصبح مقعدين فقط للمدرستين الأفلاطونية والأرسطوية، ثم خفّض إلى مقعد واحد خصص للمدرسة الأفلاطونية، أمَّا الإبيقورية فلا نعلم عن وجود مناصرين لها في أي مكان بعد عام: (٢٠٠ ميلادية)، وكذلك الحال بالنسبة إلى الرواقية بعد عام: (٢٦٠ ميلادية) (DSB)، (١٩٨١ : ١٤ : ٦٠٦).

وفي معظم الأحيان لم يكن شاغلو هذه المقاعد المحليّة أشخاصاً متميّزين، وأدت سيطرةً السلطات الرسمية على أمور الحياة الفكرية إلى تثبيط الإبداع الفكري، ونستحضر هنا حالة مشابهة، وهي السلطة التي منحت للمؤدبين الرسميين (Preceptors) في أثناء حكم أسرة هان في الصين.

كان عدد المذاهب في هذه المرحلة محدوداً وثابتاً. ضمّت الأكاديمية الإمبراطورية (Imperial Academy) في القسطنطينية، التي وسّعها الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني (Theodosius II) عام: (٤٢٥ للميلاد)، ما يقرب من (٣١ مقعداً) خصصت جميعها للنحو والخطابة، باستثناء مقعدٍ واحدٍ فقط، ومُنحت هذه المقاعد ترخيصاً حصرياً للتدريس في المدينة (Jones)، [١٩٦٤] ١٩٨٦: ٩٩٩؛ (CHLG,1967: 483-484).

سُمح بإنشاء المدارس الخاصة بجانب مدارس المحلّيات، وتخصصت معظم المذاهب، الرسمية منها كالخاصة، في القواعد والخطابة لا الفلسفة. كانت الخطابة حرفة معظم الفلاسفة الذين ظهروا في أواخر العصر القديم، بدءاً من أبوليوس (Apuleius)، وهيرودس أتيكوس (Herodes Atticus) (١٥٠ للميلاد) ومن أتوا بعدهم، وانطبق ذلك بصفة خاصّة على الفلاسفة المسيحيين، وتحديداً قبل اعتناقهم المسيحية. اعتلى أوغسطين (Augustine) ـ الذي تدرّب في مدرسة قرطاج الشهيرة للخطابة، وهي نفس المدرسة التي درس بها أبوليوس قبله بمائتي عام ـ منصباً مرموقاً باعتباره أستاذاً محليّاً للفلسفة في مدينة ميلان، وبما أنَّها كانت العاصمة فقد تضمّنت مهامه كتابة وإرسال مدائح رسمية سنوية في شخص الإمبراطور والقناصل (Brown)، (١٩٦٧: ٦٩)، وتظهر هنا نقطة الضعف التي عابت تلك المذاهب، وهي الإعلاء من شأن الأوصاف اللفظية المنمّقة، والأساليب المهجورة الظاهرة في النصوص، والتي غلبت على الحكم الفكري على الأفكار في ذلك الوسط الفكري.

لم يتمثل الحافز الأكبر الذي دفع بالحياة الفكرية إلى الأمام في أواخر العصر القديم في المناصب التابعة للمحليات، وإنَّما تمثل في الكنيسة باعتبارها منظّمة مستقلة آخذة في التوسّع. كان هذا النوع الجديد من المنظمات أحد مسببات التحوّل نحو مواقف مذهبية أكثر وضوحاً في أواخر العصر القديم، الذي أدّى بدوره إلى المزيد من الإيضاح والتحديد للمواقف المتعارضة في الفضاء الفكري. لم تكن الحركات الدينية الجديدة في حدّ ذاتها هي الباعث على هذا الوضوح، فالحركات الغنوصية، التي انتشرت في نفس توقيت انتشار المسيحية في مراحلها الأولى، تزامنت أيضاً مع ذيوع

المفكرين المستقلين، واتسمت بأسلوبهم التأليفي ذاته. بحلول عام: (٢٠٠ للميلاد) اكتسب تدريب الكهنة المسيحيين طابعاً رسمياً متزايداً، وبدأ المفكرّون المسيحيون في الظهور، وميّزوا موقفهم الفكريّ عن الفلسفات الأقدم. هنا قامت المدارس الوثنية التي كانت في صورة منظمات رسمية بحركة إحيائية لمعارضة المسيحية الناشئة. انتقل أفلوطين (Plotinus) من الإسكندرية ـ حيث كان جزءاً من شبكة تضمّ فلاسفة مسيحيين ـ إلى روما للتدريس تحت رعاية من الأرستقراطيين. حاول أفلوطين ونجح في تكوين جماعة طوباوية تضمّ أتباعه سمّاها بلاتونوبوليس، أو «مدينة أفلاطون» (Platonopolis) في مدينة كامبانيا (Campania) الإيطالية جنوب روما. حاول تلميذه فرفوريوس الصوري (Porphyry) أن يتكفّل بالإنفاق على المدرسة، لكنَّه رحل عن روما ـ ربما عاد مرّة ثانية إلى مصر، أو سوريا ـ لفترة طويلة في سنواته الأخيرة (CHLG)، (١٩٦٧ : ٢٠٢، ٢٨٤)، لم يألوا الأفلاطونيون الجدد الذين أتوا بعد ذلك ـ بدايةً بيامبليخوس (Iamblichus) ووصولاً إلى بروقلس (Proclus) ـ جهداً في تنظيم دينهم كي يصبح النظير الوثني للمسيحية في سوريا وآسيا الصغرى بصورة أساسية، وخاصةً في مدينة برغاموم (Pergamum).

عندما اعتُمدت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية تكاتف الفلاسفة الوثنيون لإحياء مدرسة واحدة على الأقل من المدارس القديمة، وظهرت المدرسة الأفلاطونية من جديد في أثينا بشكل مؤسسة، وذلك في الأجيال التي عاشت في الأعوام القريبة من: (٤٠٠ للميلاد).

بتأسيس هذه القاعدة الأثينية الجديدة أخذت الأفلاطونية المحدّثة ـ التي ذاع صيتها باعتبارها حركة باطنية بعد نهاية مدرسة أفلوطين الرومانية ـ في التطور باعتبارها فلسفة منظّمة، وقادها ذلك لعملية تأليف فلسفي موسّعة على يد بروقلس الذي صار ناظراً للأكاديمية حوالي عام: (٤٥٠). دخلت الأفلاطونية المحدّثة الإسكندرية تقريباً في نفس التوقيت (CHLG, 1967: 314-315). خلف نظّار آخرون معينون رسمياً بروقلس في منصبه باعتباره ناظراً حتى عام: (٥٢٩ للميلاد)، حيث حظر الإمبراطور جستنيان الأوّل (Justinian I) الفلسفة

الوثنية في الإمبراطورية. اعتنق الفلاسفة الإسكندريون المسيحية قبل أقرانهم الأثينيين الذين قاوموها حتى النفس الأخير.

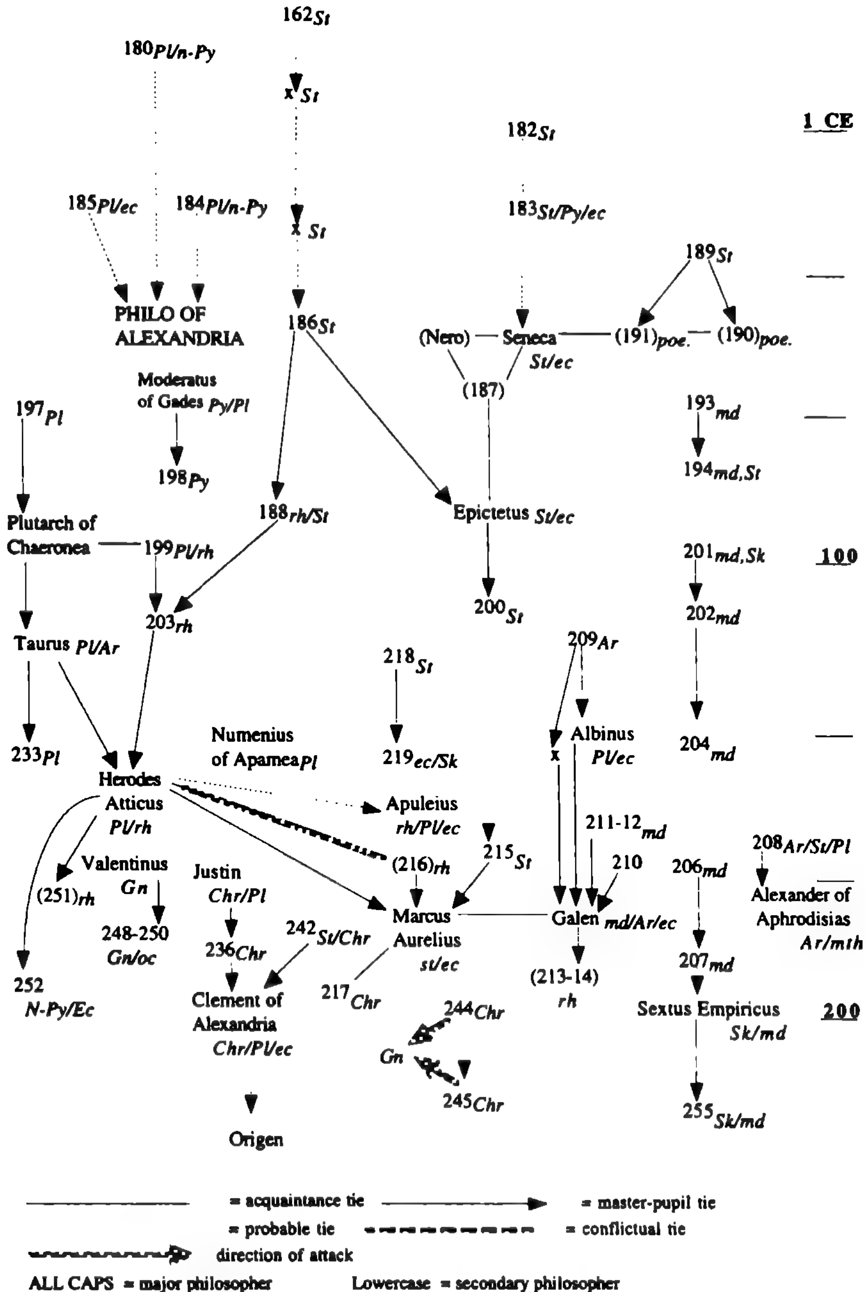
التوفيقية في زمن الضعف التنظيمي

المراكز القوية تتجزأ، والمراكز الضعيفة تتحد: هذه هي الديناميكية الداخلية للسياسات الفكرية. كانت القاعدة التنظيمية للحياة الفكرية في حالة فوضى عارمة، وذلك لمدة: (١٠ أجيال) بعد انهيار المدارس الأثينية. وسوف تتشكل مرة أخرى مع توحيد رجال الكنيسة المسيحية ومحاولتهم للحصول على السلطة في حوالي عام: (٢٥٠)، وكان ذلك على وجه التحديد في الوقت الذي انبثقت فيه جبهة أو طليعة وثنية موحدة حول مذهب الأفلاطونيّة المحدثَة لأفلوطين. دعونا نوضح باختصار نموذج هذه القرون الفاصلة.

لقد خضعت مذاهب جميع المدارس الموجودة في فترة الانهيار التنظيمي للتغيير، حتى المدارس الأبيقورية (على مستوى محدود)، وتم الحفاظ على بعض الآراء لدى المراكز الفكرية الأبرز، إنما بشكل أكثر تواضعاً. كانت هناك نزعة إلى التوفيق بين المعتقدات والمبادئ المتعارضة، بدلاً من الحملات الجدلية والدفاعات القوية (انظر الشكل رقم: ٣ ـ ٦). كانت هناك بالفعل إشارة منبّهة في عصر فيلو من لاريسا (في عام: ١١٠ قبل الميلاد)، الذي بدأ بالتحول بعيداً عن الأكاديمية الشكية وبدأ بعده هجرة الفلاسفة إلى روما. وقد جمع فيلو بين الفلسفة والخطابة (روسون، ١٩٨٥: ١٤٦)، وهي على ما يبدو خطوة غير ضارة، بل هي الخطوة التي يمكنها أن تنهي منافسة طويلة الأجل.

العداء بين الخصوم الفكريين المحترفين، تعود في جذورها إلى العداء والمنافسة أو المعارضة بين أنواع المدارس التي أسسها أفلاطون وإيسقراط، وترجع قبل هذا إلى نزاع سقراط (أو الانطباع الذهني لسقراط الذي رسمه أفلاطون) ضد السفسطائيين.





الشكل: (٣ ـ ٦)

التوفيقية والشكوكية، ١ ـ ٢٠٠ ب. م

سعى الفلاسفة بجِدِّيَّة لإيجاد قاعدة ماديّة جديدة، وأصبح سوق علماء الخطابة الذين يدربون الخطباء الوعاظ ورجال القانون هو الداعم الرئيسي للحياة الفكرية خلال العصر الروماني[٣٠]، وأصبح هذا التحالف بين الفلسفة وعلم الخطابة تحالفاً مصيرياً في الفكر لاحقاً، إذ أصبح هدف هذا التحالف في ذلك الوقت أن يجعل المذاهب الفلسفية جزءاً من أدوات الحيل التي يستعملها الخطباء. وكانت النزعة الناتجة نحو الانتقائية واضحة في أثناء الفترة السفسطائية الثانية في القرن الثاني بعد الميلاد، عندما كانت الاستعراضات العامة للبلاغة المنمقة نموذجاً بارزاً من وسائل الترفيه العامة،ومفاد هذه النزعة الانتقائية هو ألَّا يتبع الفرد نظاماً واحداً في الفلسفة، بل ينتقي كل ما يعتبره الأفضل في جميع الأنظمة.

أمَّا على الجانب الفلسفي، فقد كانت النزعة المستحوذة على الانتباه هي النزعة نحو التوفيق بين المعتقدات والمبادئ المتعارضة، وكانت المدارس الفلسفية بحكم ضعفها واحتياجها إلى أسس تنظيمية ثابتة، راغبة في الاتحاد لتقوم بدعم بعضها البعض. لم تحتفظ الأكاديمية الأفلاطونية ببقائها طويلاً باعتبارها منظمة، أو على الأصح: وجدنا مجموعة من الأفلاطونيين المنعزلين، كان نشاطهم الأساسي أن يوفقوا بين بعض وجهات نظر المذاهب السابقة (أي: من عصر أفلاطون بدايةً من زينوقراطيس الذي كان يرأس أكاديمية أفلاطون) مع المنافسين القدامى. أمَّا بالنسبة إلى المذاهب الأرسطية فقد أصبحت الآن متاحة للجميع. وقد تم استعادة النصوص الأصلية ونشرها دون مدرسة منظمة لكي تفرض عليهم معتقداً تقليديّاً، أو لكي تساند العلم المادي للمشائين المتأخرين.

تدفقت وجهات نظر عديدة لأرسطو، وهناك وجهة من وجهات النظر دمجت بين أرسطو وأفلاطون في نظرية ثنائية أو ثَنَوِيَّة الأفكار (أو الصور) والمادة،بالإضافة إلى علم الرياضيات (والذي اعتبر مساوياً للمستوى النفسي من الروح) باعتباره وسيطاً بينهما، وهناك شكل آخر من أشكال النزعة التوفيقية التي جمعت بين حوارات أفلاطون من جهة وبين التفسير الأنطولوجي لمنطق أرسطو؛ وتم متابعة هذا من قِبَل المعلمين الأفلاطونيين مثل: **لوكيوس أبوليوس** في أثينا، **وألبينوس** في بيرغامس في القرن الثاني بعد الميلاد (CHLG)، (١٩٦٧: ٦٤، ٧٠).

وهناك اتجاه آخر يدمج أفلاطون بالمذهب الرواقي، وقد عمل أنطيوخس من عسقلان على تحويل هذه الحركة التوفيقية من العداوة إلى التحالف، وصرح بأن المعرفة الأفلاطونية تمتلك حكمة مشابهة للحكمة الرواقية، وقام الفيلسوف الرواقي **سينكا** أو **سنكا** بتعليم المذهب الرواقي وَفقاً للمبادئ الأفلاطونية كجزء من محاولاته البارعة للتوفيق بين المعتقدات المتعارضة، واستشهد مراراً بالسمو الأخلاقي للتعاليم الأبيقورية في دعمها للمذاهب الأخلاقية الرواقية، لافتاً النظر إلى الأخلاق الشعبية الكلبية. وصف ماركوس أوريليوس المذهب الرواقي بأنَّه خليط فوضوي من أشياء ذات خصائص مختلفة، مع الاهتمام القليل بعدم توافق الخيوط الميتافيزيقية المختلفة، والتشديد القوي على الموقف الأخلاقي. وبحلول القرن التالي، أصبح المذهب الرواقي بلا هُويَّة تميزه عن غيره من المذاهب، بل وتبدد تدريجيّاً.

ويتوقف الحدث الفكري الرئيسي في هذا الوقت على المواقف المؤيدة والمعارضة للحركات التوفيقية بين المعتقدات المتعارضة بمختلف أنواعها. ادعى نومينيوس الفيلسوف اليوناني ـ الذي قضى معظم حياته في مدينة أفاميا، وهي مدينة سورية (١٥٠ بعد الميلاد) ـ أنَّ أفلاطون وسقراط كانا فيثاغورثيين، أي: من أتباع فيثاغورث الفيلسوف والعالم الرياضي والمصلح الديني الإغريقي، وأن الرواقيين استمدوا منهجهم الفلسفي من الأكاديمية الأفلاطونية، كما ادعى أيضاً أنَّ فلسفة أرسطو ليس لها أي عَلاقة بالفلسفة الأفلاطونية (CHLG)، (١٩٦٧: ٩٠، ٩٦)، أمَّا الأفلاطونيون الآخرون عبر القرن الثاني، فقد كانوا معارضين لفلسفة أرسطو، ولكن كانوا مؤيدين للمذهب الرواقي، في حين أنَّ هناك آخرين، من أمثال كلفينيوس تورس، كانوا مؤيدين لفلسفة أرسطو، ومعارضين للمذهب الرواقي (CHLG, Dillon)، (١٩٦٧: ٧٣ ـ ٨٣، ١٩٧٧: ٢٦٥)، وقد حفزت بعض هذه الحركات التوفيقية على المعارضة والمنافسة، وأدت إلى إعادة تنقيح المذاهب المذكورة من قبل، ولقد جادل هيروديس أتيكوس بعنف ضد عملية التوفيق بين مذهب أفلاطون والمذاهب الأخرى، ومن ناحية أخرى: كان لوقيان السميساطي الذي ولد في مدينة سميساط في شمال سوريا وهو الفيلسوف، وعالم الخطابة، والكاتب الساخر المشهور الذي استقر في أثينا في حوالي

عام: (١٥٠) تقريباً قد سخر من الأفلاطونيين والرواقيين والكلبيين والشكوكيين على حدٍّ سواء، خاصةً فيما يتعلَّق بدعمهم، وحثهم على المعتقدات الخرافية، ونَاصَر الموقف المادي للأبيقوريين (EP)، (١٩٦٧: ٥: ٩٨ _ ٩٩).

وتظهر في هذا السياق أعمال سيكستوس إيمبيريكوس، الذي كان طبيباً وفيلسوفاً، ويعد آخر الفلاسفة الشكيين البارزين والجديرين بالذكر وكان ذلك في (عام: ٢٠٠ تقريباً)، وتعتبر أعماله هي الأكمل من بين ما وصلنا عن المذهب الشكي. وكان المذهب الشكي سلاحاً طويل الأمد في النزاع والجدال بين المنَظرين الطبيين، وكان سيكستوس ينتمي إلى المدرسة الطبية التجريبية التي كانت تعتمد على التجربة العملية وحدها من غير اعتبار للعلم أو النظريات، وأتى من نسل طبي إمبريقي أو تجريبي في آسيا الصغرى (ومن المحتمل أنَّه قد أتى من الإسكندرية)، بالرغم من أنَّه في الأصل كان مشهوراً في روما، وهكذا: تحرك في نفس الدوائر مثل معاصره جالينوس (الذي نشط بين عامي: ١٦٠ _ ١٩٠)، وهو كاتب وطبيب شهير تخصص في علم التشريح، وكان آخر وأعظم منظّر طبي استنتاجي.

وفي حين كان جالينوس يعمل على الجمع بين المذاهب، اتخذ سيكستوس موقفاً تنافسياً بكل ما في الكلمة من معنى لانتقاد تلك المذاهب، وخصوصاً النظريات الطبية لجالينوس، ويبدو أنَّ كلاً من جالينوس وسيكستوس قد صرَّحَا بما يجول في فكريهما ليهدأ الجمهور، وليُصَنفا في نطاق أكثر توسعاً من كونهما طبيبين فقط. فقد دافع جالينوس عن منطق أرسطو، وفسر أعمال كريسيبوس وإبيقور، بينما امتد توفيقه بين المذاهب المنفصلة ليوفِّق بين مذهب أفلاطون ومذهب أبقراط الطبي، المتمثّل بنظرية الأخلاط الأربعة (Frede, DSB)، (١٩٨١: ٢: ٢٢٧ _ ٢٣٧، ١٩٨٧: ٢٧٩ _ ٢٩٨).

لقد أحدث جالينوس أثراً بارزاً خلال الفترة السفسطائية الثانية، حيث أدت المحاضرات والمناقشات العامة بطريقة شعبية إلى توسيع القاعدة الأساسية للحياة الفكرية، حتى الأطباء المحترفون حصلوا على الرعاية عبر قدرتهم على الأداء الجيد والمؤثر في العروض والمحاضرات والمناقشات وليس بناء على ممارستهم العملية.

كما لو أنَّه يسعى للفت الأنظار إلى معرفته الواسعة وسعة اطلاعه، انتقد

سيكستوس كافة الفنون والمهن بالإضافة إلى جميع المواقف الفكرية؛ أما علم الرياضيات المعاكس الخاص به (Adversus Mathematicos) فقد كان تراكماً على الحجج الشكية الصحيحة. وكما يوضح الشكل: (٣ ـ ٦)، (وكما نرى أيضاً الشخصيات غير المرتبطة في الشكل الرئيسي)، أنَّ العالم الفكري من عام: (١٥٠ـ ٢٠٠ بعد الميلاد) تقريباً كان مزدحماً بالمواقف المتنوعة، وهي الحالة التي وفرت حيِّزاً للمذهب الشكي في العالم الفكري.

تغيرت هذه الحالة سريعاً في القرن التالي، وأصبحت حدود المعركة الفاصلة تنحاز على نحو ساحق إلى المواقف الدينية، وتبدد كل من المذهب المادي والمذهب الشكي بينما تشكل ائتلاف وثنيٌّ ضخمٌ ضد المسيحية.

آثار الاستقطاب الديني

في أواخر العصور القديمة، انتصر الدين على الفلسفة العلمانية. وبالرغم من ذلك، فقد اشتملت هذه المرحلة على فلسفة تجريدية ذات أهميّة على مدى طويل أكبر بكثير من أي فلسفة قُدمت في الفترة الرومانية بين سقوط المدارس اليونانية في عام: (١٠٠ قبل الميلاد) تقريباً، وسمو الديانة المسيحية بعد عام: (٢٥٠ بعد الميلاد): أعمال أفلوطين، وأوغسطين، ومستوى جديد من الإلهيات العقلانية، تضمن دلائل منهجية على وجود الله.

ومرةً أخرى، ارتبطت القدرة الإبداعية بالتغير والتحوّل في القاعدة التنظيمية الجديدة. أسست المنظمة المسيحية كنيسة منظمة مركزية محققةً انتصاراً مهماً وسط تدفق الحركات الدينية الجديدة، في حين أن المنظمات الدينية الأخرى لم تفعل ذلك، وعززت إدارتها القانونية والعقلانية الأولية للنشاط الفكري المجرد، وتحديها للشبكات الفلسفية القديمة، الذي أنتج المعارضات التي أدت إلى بروز مفاجئ للقدرة الإبداعية على جانبي الانقسام (CHLG، ١٩٦٧: ١٣٧ ـ ١٥٧).

تشكلت المسيحية المبكرة في عام: (٣٠ بعد الميلاد) تقريباً في فلسطين، وانتشرت سريعاً إلى مجتمعات اليهود المتشتتين في سوريا، وآسيا الصغرى، والجزء الشرقي لحوض البحر الأبيض المتوسط على مدى الجيلين التاليين، وظلت الديانة المسيحية منشغلة بعلم الكونيات الخاص بها،

وأخلاقيات الخلاص، وكانت الفروع الأخرى من حركات الإصلاح ضد التلمود في اليهودية، التي نبعت من خلالها الديانة المسيحية، هي ما دفع التوحيد اليهودي للدخول في حركة توفيقية مع الفلسفة اليونانية. وكان الفيلسوف اليهودي فيلو (من عام: ٢٥ ـ ٥٠ بعد الميلاد تقريباً) الذي كان يُعرف أيضاً باسم فيلو السكندري والذي عاش في الفترة الهلنستية، ووُلد في الإسكندرية ـ هو أعظم الشخصيات الناجحة في هذا الصدد، وكان معاصراً ليسوع، وسانت بول، ورغم ذلك يبدو لنا وكأنه لم يعرف أي شيء عن الحركة المسيحية، واعتمد فقط على العهد القديم المنتشر في اليونان داخل المجتمعات اليهودية المتشتتة. وافترض فيلو أنَّ الفلاسفة اليونانيين كانوا مدِينين بالفضل إلى أسفار موسى الخمسة، وهي الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، واعتبروا أنَّ الرب وزيوس شيءٌ واحدٌ، أي: ماثلوا الرب بزيوس، وفسروا علم كونيات سفر التكوين بطريقة مجازية (CHLG)، (١٩٦٧: ١٣٧ ـ ١٥٧)، وقام فيلو بحركة توفيقية بين المذهب الأفلاطوني، والمذهب الفيثاغورثي، والمذهب الرواقي، سوياً مع التوحيد الديني مجرداً إياه من بعض عناصره المتخصصة.

كانت أعمال فيلو مشهورةً جدّاً، بالرغم من أنَّها لم تكن مشهورة فيما بين المدافعين عن الدين المسيحي في القرون القليلة الأولى، ولكنَّها ظهرت واستحوذت على الانتباه، من خلال الحركة المستمرة للمبشرين بالديانة اليهودية العالمية، التي ظهرت كحركة منافسة للديانة المسيحية، التي بدأت بالعمل في السوق نفسه، ولكنَّها اصطدمت بجذورها اليهودية بوضوح في عصر بول. واستمرت حركة التبشير باليهودية هذه حتى بعد عام: (٢٠٠)، عندما مُنعت وأوقفت من قِبَل الإمبراطورية الرومانية، وقد بقي الواعظ المسيحي **يوحنا ذهبي الفم** يحذر من هذه الحركة حوالي عام: (٣٩٠)، (CHLG)، (١٩٦٧: ١٥٦).

وحدث صراع ثلاثي الجوانب داخل الديانة اليهودية وحولها في أثناء القرنين الأولين بعد الميلاد. اثنتان من تلك الجهات كانتا مسيحية وتتمثلان في كونهما مضادين للحركة الدينية الفلسفية، وللحركة التوفيقية مع الفلسفة الهلنستية مثل الحركة التوفيقية التي قام بها فيلو السكندري، والجهة الثالثة كانت لديها نبرة نضالية ضد الحاخامية، واشتمل هذا على العديد من

الطوائف الغنوصية، التي جسدت الرب وكأنَّه واحد من الشياطين، أو بأنه مسؤول عن خلق الشر وهو الكون المادي (جوناس، ١٩٦٣). ولم تكن الديانة المسيحية ظاهرة لفترة طويلة بين تلك الطوائف، على الأقل من وجهة نظر فكرية، ولم يتمكن سيلسوس (Celsus) (عام: ١٦٠ بعد الميلاد تقريباً) من التمييز بين المسيحيين والغنوصيين (CHLG)، (١٩٦٧ : ٨٠).

كانت سمة الحركات الخفية في ذلك الوقت هي الانفعالية والحصرية ضمن فئة معيّنة، ومع ذلك فقط انتشرت عبر المشهد كما لو كانت حركة اجتماعية جريئة تتسع وتتمدد عبر مسارات كثيرة. هذا الوصف يصدق على الطوائف الغنوصية المتنوعة والمجتمعات السرية التي نشرت إصدارات عديدة من المعتقدات الدينية، والفلسفية الوثنية، والهرمسية، وكانت المجتمعات السرية المؤمنة بالقوى الخفية، والمنظمات الدينية هي البنى التي تتوسع في هذه الفترة، وكانت مذاهبهم عادةً فلسفية بشكل هامشي: ولم يعملوا بمفاهيم تجريدية، أو استبطان منطقي وخيالي، ولكنَّهم أكدوا الرموز التخصيصية ـ لآلهة الخير والشر، والشياطين ـ، وكل ذلك مع خصائص وطرق استعطاف شعائرية محددة، وبدأت الدائرة الفكرية بالظهور عندما طُرحت هذه المفاهيم بصورة عقلية، من خلال الاستعانة ببعض آراء الفلسفة المثالية.

يمكن الاستدلال على بنية المجموعات السرية التي تؤمن بالقوى الخفية، والمجموعات الغنوصية من مخطوطات كتابية مجهولة تحمل أسماء مستعارة تدعي بأنَّها تمثل الحكمة القديمة لكل من هرمس (Hermes Trismegistus)، وفيثاغوراس، والكلدانيين (كهنة بابليون)، أو المصريين.

تعرض صيغة ومحتوى النصوص مجموعةً من المجموعات السرية الصغيرة، التي تأسست على انتقال التعاليم من معلم يحظى بالاحترام إلى الملقنين (فودان، ١٩٨٦: ١٥٦ ـ ١٦٠، ١٨٩ ـ ١٩٣)، ولكن غالباً ما كانت تتحطم هذه السرية، ونادراً ما استمرت هذه السلاسل التنظيمية بعد مرحلة القادة الكاريزميين، وهناك بعض المنظمات الغنوصية التي أبلت بلاءً حسناً، مثل منظمة فالانتينوس أو ماني، التي اتسعت أبعد من دوائر **النخبة**

لبناء كنائس تشمل الناس العاديين (فودان، ١٩٨٦ : ١٨٩)، وهذا منحهم قوة عظيمة للبقاء، ووضعهم في منافسة مباشرة مع الكنائس المسيحية، التي عادةً ما تعاملت معهم على أنَّهم منافسون هراطقة.

في الوقت الذي كانت فيه هذه الجماعات السرية والجماعات الغنوصية، توجد على شكل جمعيات صغيرة وسريّة، حرص المسيحيون على بناء مؤسسة منظّمة، وعلى إنشاء عمل نظام هرمي، وعمل إجراءات مكثفة لتوظيف الكهنة، فضلاً عن تشكيل مذهب وقواعد سلوك موحدة (Chadwick,1967: 54-66; Telfer,1962).

تمثل حقيقة أن النصوص المسيحية ليست مجهولة، وأنَّها ترجع إلى بعض الشخصيات التي ترتبط أسماؤها بخلافة الكنيسة الهرمية لها، خلق حالة من الروتينية للكاريزما، كما أوجدت المجتمع البيروقراطي الذي يفتقر إليه الغنوصيون. لم تكن الوراثة الحاسمة من اليهودية هي مجرد فكرة التوحيد، ولكن في الحقيقة كانت المسيحية على نقيض الديانات التوحيدية الأخرى مثل طائفة ميثراس الدينية أو معبودة (إلهة) الكون مثل إيزيس وكوبيلي، فقد كانت ديانة كتاب. كان الكتاب المقدس نفسه مركزاً للطقوس المقدسة، وحتماً تحتاج المنظمة إلى المتخصصين المثقفين، لكي يمدوا مفكري تلك المنظمة بالقواعد الأساسية. حتى لو كانت محتويات الكتب المقدسة الأصلية عبارة عن أساطير وأحداث تاريخية معيّنة، فإن دمج التركيز على النص بالإضافة إلى منظمة متمركزة يعمل على التزويد بعناصر مفتاحية لخلق بيروقراطية عقلانية وقانونية، وبالتالي: نصل إلى تفسيرات عن المذهب تكون أكثر تجريدية وتفسّر إعادة تقسيم فضاء الاهتمام على هذا المستوى العالمي لصالح هذا المذهب.

وفي حين كان الغنوصيون ونُظَراؤهم الوثنيون عبارة عن شبكات مخصصة لمشاركين يقومون بعمل جزئي، كانت للكنيسة مؤسسة ماديّة تمكنها من تقديم كهنة يقومون بعمل كامل، ممَّا مكنها من إرسال مبشرين؛ لكي يعلنوا عن الشهداء الذين ضحوا بحياتهم من أجل الدين ويدعموا الأرامل والأيتام الذين ينتمون لهؤلاء الذين لقوا مصرعهم في سبيل الدين[٣١]، وهي تعتبر المنظمة التي أثبتت في نهاية المطاف أنَّها لفتت أنظار مسؤولي الدولة

الرومانية باعتبارها منظمة مساعدة لمنظمتهم، وهي أيضاً المنظمة التي أثبتت قاعدتها المادية بأنَّها أكثر دواماً وثباتاً من الدولة نفسها، وذلك مع نكبة الإمبراطورية الرومانية وانحطاطها.

استغرق الأمر صراعاتٍ عديدة لتوحيد مثل هذه المنظمة، خصوصاً للحفاظ على دائرة التحكم من قبل الأساقفة والحضريين، وكانت نزاعات الهرطقة التي عصفت بالكنيسة علامة تدل على النشوء الجديد لهذه القوة التنظيمية، التي أرادت إيجاد منظمة مركزية لها القدرة على فرض عقيدة مذهبية قويمة (أرثوذكسية).

كان المانويون (أتباع ماني الفارسي) هم المنافسين الخارجيين الأكثر جدية، وذلك ليس لأنَّهم أسسوا مذهبهم على أفكار غنوصية وحسب، ولكن لأنَّهم قاموا بتجنيد مجموعة ضخمة من الوعاظ الذين نافسوا الكنيسة في معاقل القوة المسيحية ـ في قرطاج وروما ـ، ويمكن اعتبار التحركات الخاصة بالكنيسة في مواجهة نزاعات الهرطقة وسيلة للدفاع عن بنيتها التنظيمية المميزة، وسيكون ذلك أكثر دقة لنقول بأنَّ الطائفة التي تعمل على بناء تلك الخيارات التنظيمية ستصبح بارزة كما فعلت الأرثوذكسية؛ لذلك فأيُّ طائفة تمتاز ببنية تنظيمية وتقوم بتعزيزها باستمرار ستكون الطائفة التي ستنتصر، ولهذا فقد كان الرهبان المنعزلين في الصحراء والمتفرّغين للتأمل سبباً للكثير من المشكلات، ولذا فقد كانت الحركات الصوفية والسرية تُنبذ وتُطرد من الكنيسة إذا خالفوا مجموع المتعبدين العاديين في الطقوس الشعائرية التي تخضع لقيادة ورقابة الكهنة المعينين في مناصب مركزية. كانت نشاطات الغنوصيين الهُواة الذين يعملون عملاً جزئيّاً ويعقدون لقاءاتهم حول الشخصيات المحببة إليهم، عدواً تنظيميّاً، وكذلك كانت كل حركة تركز على السحر، باعتبارها حركات لامركزية ولا تمتلك نظاما هرمياً صارماً.

وأيضاً تم استبعاد الطرق الفكرية البحتة للخلاص من الخطيئة أو للنجاة من الخطيئة والألم المصاحبين للوجود المادي، كانت تلك الطرق تستثني مقداراً كبيراً من عامة الناس، خاصةً القاعدة الشعبية، التي قامت الديانة المسيحية ـ بشكل خاص من بين الديانات التوحيدية ـ بجعلها القاعدة الأساسية لها.

وكانت النتيجة: أنَّ الديانة المسيحية لم تستطع الوصول إلى أقصى درجات المثالية، والتخلي التام عن واقعية العالم المادي، ولقد تم الاعتراف بالمذاهب الفكرية المثالية، ولكن فقط كنشاط لعلماء اللاهوت المتخصصين داخل البنية التنظيمية للكنيسة، ولم يكم من الممكن السماح لمثل هذه المذاهب أن يكون لها تأثير على خفض قيمة العمل الاعتيادي، مثل الحصول على الأموال، أو السياسة، التي تعتبر من النشاطات التي تعتمد عليها الكنيسة في تزويد قوتها، ولهذا السبب، فقد عملت الديانة المسيحية على دمج الكثير من عناصر الفلسفة المادية التي بقيت في العصور القديمة المتأخرة، خاصةً باعتبار أن الجبهة الوثنية الموحدة ضد الكنيسة ركزت على التصوف والمثالية.

المواجهة الحاسمة بين المسيحية وجبهة الوثنيين المتحدة

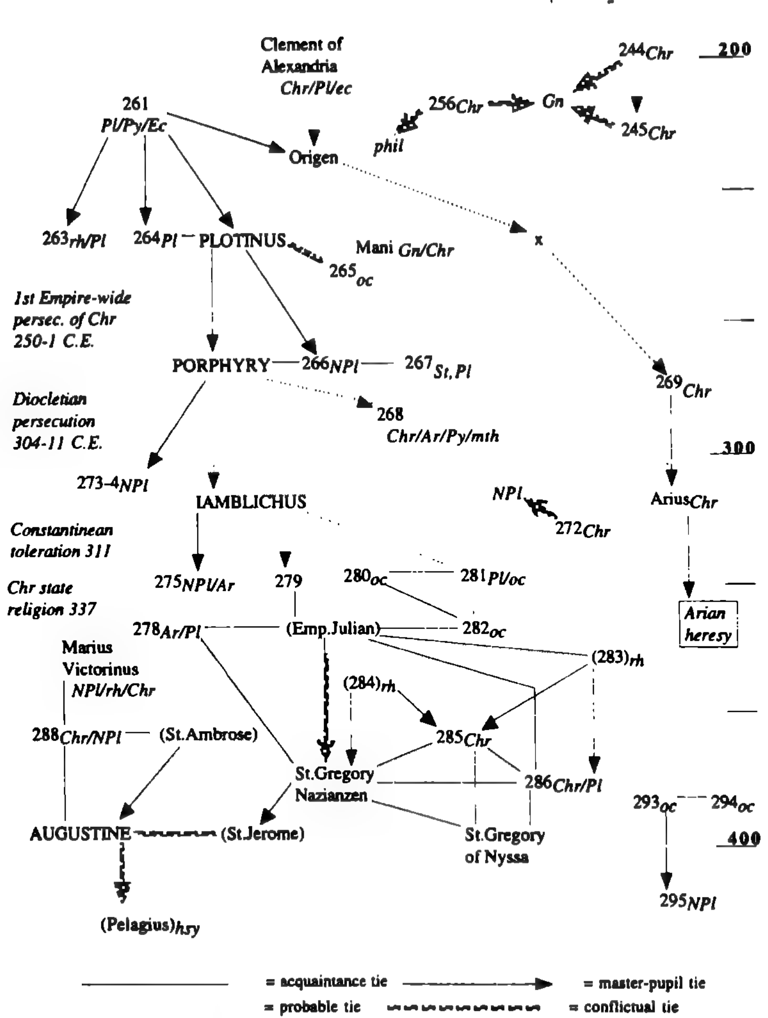
فلنفكر الآن في الوقفات المتتالية التي اتخذتها كلٌّ من الفلسفة المسيحية والفلسفة الوثنية تجاه بعضهم البعض. لقد كانت كتابات الفلاسفة المسيحيين الأوائل ذات طابع تبريري، حيث كانوا يكتبون وهم مدركون لمدى ضعفهم. فمثلاً سنجد أن (جاستن) (تقريباً عام: ١٥٠م) الذي درَّس في (إفسوس) قبل تحوله، كان دائماً يحاول أن يبرر أو يدافع عن عقيدته بإظهار أنَّها تتوافق مع المدرسة الأفلاطونية والمدرسة الرواقية (CHLG)، (١٩٦٧: ١٥٨ ـ ١٦٧)، وفي الجيل الثاني، سنجد أن إكليميندس (Clement) السكندري الذي تعلم على يد فيلسوف رواقي سابق وربما كان موجودا في (أثينا)، كان يردد نفس الموضوعات التي كان يرددها الفلاسفة التوفيقيون الوثنيون، ويعتمد على التوفيقية اليهودية لـ (فيلو السكندري) الذي كان موجوداً قبل قرنين من الزمان، وعندما بدأت الكنيسة تستجمع قواها (تقريباً في أوائل القرن الثاني الميلادي) نجد أن (أوريجانوس) كان يستخدم نفس أساليب (فيلو) المجازية، ولكننا سنجد بعد ذلك أنَّ هذا التأكيد قد تخلى عن المستوى التجريدي للتشابهات الميتافيزيقية مع الفلسفات الوثنية (CHLG)، (١٩٦٧: ١٨٩ ـ ١٩٢)، وبدلاً من التأكيد على التشابهات، سنجد (أوريجانوس) يُؤكد على عناصر متخصصة، ويصطدم بالناقد الوثني (سيلسوس) مدعياً أن العهد القديم (التوراة) قد قدم أُسس الأخلاق والعلوم اليونانية، ويعتبر هذا الأمر نفس

الحجة التي استخدمها (الطاويون) الذين استخفوا بخصومهم البوذيين في الصين زاعمين أنَّهم تعلموا مذهبهم في الأساس على يد (لاو تزو) في أثناء رحلاته في الغرب.

وحتى عام: (٢٠٠م)، كان الفلاسفة المحترفون غافلين عن التهديد الذي تمثله المسيحية لهم، فعلى الرغم من أن (سيكستوس) قد هاجم كل شيء، سنجد أنَّه لم يتعرض بالهجوم على الأديان الجديدة، وهذا يمكن أن يشير إلى أنَّ تلك الأديان لم تكن قد انتشرت بين المفكرين، كما أنَّ الفلاسفة الوثنيين لم يدافعوا عن الوثنية التقليدية في تلك الفترة، أو لم يعيروها أي اهتمام، فكل الذي كان يهمهم في الأديان ـ هذا إذا كان لهم اهتمام بها من الأساس ـ مذاهبها الصوفية التي كانوا يفسرونها على أنَّها ميتافيزيقا عالمية. كما أنَّ الطوائف الغنوصية، وطوائف السحرة والمنجمين كانت عبارة عن مجموعات معزولة مليئة بالمذاهب التخصصية، وعادة ما كان المفكرون الجادون يحتقرونها.

والآن أصبح هناك لاعب منظم جديد في الميدان، وتغيرت قوانين اللعبة (انظر الشكل: ٣ ـ ٧)، وفي حوالي عام: (٢٥٠م) بدأت قوة المسيحية في الظهور مع وجود متعاطفين معها في الدوائر السياسية الكبرى، وفي سلسلة الانقلابات السياسية التي حدثت تقريباً في منتصف القرن، حدثت انتكاسات حادة في السياسات الدينية. فلقد كان حكم (الإسكندر سيفيروس) (٢٢٢ ـ ٢٣٥) متعاطفاً مع المسيحية، وكانت هناك إشاعات تقول إن فيليب (Philip) العربي (٢٤٤ ـ ٢٤٩) كان مؤمناً بالمسيحية، وبينهما نجد أن ماكسيمينيوس (Maximinus) (٢٣٥ ـ ٢٣٨) كان عدوانياً تجاه المسيحية. أمَّا ديسيوس (Decius) (٢٤٩ ـ ٢٥١)، فلقد شنَّ حملة أمر فيها الجميع بالمشاركة في التضحية للآلهة، ولكن هذا الأمر تم إلغاؤه بواسطة جالينيوس (Gallienus) في عام: (٢٦٠م)، أمَّا أورليان (Aurelian) (٢٧٤ ـ ٢٧٥) الذي كان يسعى لاستبدال العقائد التقليدية، فقد حاول أن يؤسس عقيدة توحيد إله الشمس (تشادويك ١٩٦٧: ١١٩ ـ ١٢٢). لقد كانت قوة المنظمة المسيحية قد بدأت تفصح عن نفسها، وبالتالي: فقد بدأ أول اضطهاد ممنهج على نطاق واسع ضد المسيحية في حكم (ديسيوس) عام: (٢٥٠)، واستمر في عهد دقلديانوس (Diocletian)، عام: (٣٠٤)، باعتباره صراعاً مميتاً من أجل

السيطرة والقوة، وعندما تم إلغاء الاضطهاد مباشرة بعد انتصار قسطنطين (Constantin) الذي أنهى الحرب الأهلية عام: (٣١١)، كان قد تبقى خطوة صغيرة قبل أن يتم اعتماد المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية، وهذا بالفعل قد حدث قبل وفاته في عام: (٣٣٧).



الشكل: (٣ ـ ٧)

مواجهة الأفلاطونية الحديثة والمسيحية، ٢٠٠ ـ ٤٠٠

ولقد تسبب هذا التحول في حدوث موجة كبرى من الإبداع والابتكار، فلقد قام أفلوطين بتجميع نظام شامل قائم على مذهب (أفلاطون)، وهذا المذهب تم اعتباره ديانة في الوقت نفسه، ويُذكر أن أفلوطين قد تلقى تعليمه في دوائر الإسكندرية التي تخرج منها أيضاً (أوريجانوس)، وكان من بين حاشية الإمبراطور جورديان (Gordian) في (ميسوبوتاميا) عندما تم اغتياله عام: (٢٤٣) على أيدي أتباع الإمبراطور (فيليب) الذي أُشيع عنه أنه كان مسيحياً ولكنَّه لم يعلن ذلك[٣٢]. (CHLG)، (١٩٦٧ : ٢٠١)، وكانت السياسة في هذه الفترة شديدة الاضطراب، ولم يكن واضحاً حتى ذلك الحين أن المسيحية أصبحت هي القوة الدينية المهيمنة، فقد كانت حركات السحرة والمنجمين بارزة للغاية، ولقد سخَّر (أفلوطين) كل طاقاته للوصول إلى جوهرها وصياغتها في فلسفة عقلانية ولتطهيرها أيضاً من خصوصياتها وكل أمورها الدنيوية، فلقد هاجم سخافات التجديف (الإلحاد) الخاصة بعلم التنجيم، كما كان هو وأتباعه معادين بشكل خاص للسحر الغنوصي، الذي نافسه بشكل مباشر من أجل مصلحة دائرته الخاصة (CHLG)، (١٩٦٧: ٢٠٥ ـ ٢١٠).

لقد كانت العناصر الميتافيزيقية الخاصة بنظام (أفلوطين) موجودة بالفعل منذ فترة طويلة، فتدرج مستويات الوجودية القائم على مذهب (فيثاغوراس) الخاص بالأرقام كان يعود إلى «سبيوسيبوس»، و«زينوكريتيس» قبل أن تتحول الأكاديمية إلى مذهب الشك. كما أن تحليل «أرسطو» لمستويات التعميم في المنطق قدم نموذجاً آخر للتدرج الذي قد يتناسب مع هذا الغرض، كما أن التوفيقيين من الأفلاطونيين المتوسطين والفيثاغورثيين الجدد قد صاغوا نماذج متنوعة من النظام الوجودي. وفي نموذج «أفلوطين» يوجد ثلاثة أقانيم هي: الواحد الأسمى (المطلق) الذي يسمو فوق الأسماء وفوق الأرقام ولا يمكن الحديث عنه إلا بشكل مجازي، ثم العقل (الناوس nous) المكون من الأفكار التي تتشابه مع ما كان يقصده (أفلاطون) في حديثه عن المُثل، وهي قوالب للأشياء الجزئية، وهي كذلك جوهر هذه الأشياء ووجودها الحقيقي، ثم الروح خالقة الكون التي تتخلل المادة في الطبيعة، أي عالم الحس والتعدد والتغير، والذي يمتلئ بالأرواح الدنيوية والنباتية بالإضافة إلى الأرواح البشرية، وتنشأ الأقانيم الدنيا من الأقانيم العُليا، التي تعتبر كذلك معبراً للصعود إلى الواحد المطلق الذي يعتبر هدفاً لكل شيء.

ويمكن أن نجد معظم هذه العناصر عند بعض السابقين لـ «أفلوطين»، ولكن بطريقة مختلفة، فلقد انصب تركيز وتأكيد الكثير من الأفلاطونيين المتوسطين على العقل بوصفه المبدأ الأسمى للحقيقة، بينما شدد «أفلوطين» على المستوى المتميز للسمو فوق العقل والفكر والوجود. وتجلت أصالة «أفلوطين» في زعمه أن مستوى العقل لا يمكن أن ينفصل عن مستوى الأفكار أو عن مستوى الأشياء المحددة المعينة، فلقد كان يرى أن العالم والعقل والوجود والأفكار كلها متحدة، وأن هناك تطابقاً بين الأفعال والكائنات أو الموجودات الخاصة بالأفكار، وتعتبر مثالية «أفلوطين» أكثر شمولاً واستفاضة من أي فلسفة أخرى.

ولقد كان «أفلوطين» أكثر شهرة وتأثيراً من سابقيه، وهذا لأنَّه كان أكثر تنظيماً في كل ما يقوم بعرضه من أفكار، وأيضاً لأنَّه كان يقوم بكتابة أطروحات متناسقة بدلاً من التعليقات والدفاعات التي كان يقوم بها سابقوه، ولكنَّ الشيء الأكثر أهمية هنا هو أن سياق وهدف أو غرض كتاباته قد تغير. كان «أفلوطين» يهتم قبل كل شيء بطبيعة السمو أو التسامي، أي بما يمكن تصوره على أنَّه يسمو فوق محدودية جميع المستويات، سواءٌ أكانت عقلية، أو مادية، أو مجردة. أمَّا الفلاسفة الأقدمون فقد توصلوا إلى أعلى وأسمى الفئات لديهم ـ الله، أو الواحد الفيثاغوري، أو جنس الأجناس، أو الخير الأسمى، أو المحرك الذي لا يتحرك ـ بطريق من الأسفل إلى الأعلى باعتبارها امتدادات منطقية لفلسفة عددية، أو للفيزياء، أو باعتبارها اختباراً أو تقصياً للمستوى المجرد فوق التفاصيل، أو المعينات.

أمَّا «أفلاطون» الذي كان في السياق الفكري لعصره منشغلاً بالتنافس مع مدارس النسبية والشكية، لم يقدم مذهباً متناسقاً عن قضية تعدد الأشكال، وعن مصدر هذه الأشكال، فبالنسبة إليه كانت تلك الموضوعات تشكل أسواراً خشنة على الحدود الخارجية لأفكاره. أمَّا عند «أفلوطين»، فلقد كان التعالي هو نقطة البداية التي بدأ في جعلها مقبولة فلسفياً، وهذا التأكيد الجديد يمكن أن نعزوه إلى التغير البنيوي الذي حدث في عالم الفكر في حوالي عام: (٢٥٠م).

فالمدارس الرواقية والإيبيقورية كانت قد اختفت تقريباً بحلول هذا

الوقت، وكذلك مدرسة الفيثاغورثيين الجدد والكلبيين المتجولين، بالإضافة إلى الخطباء المشهورين للمدرسة السفسطائية الثانية، وكذلك توقف تطور علوم «أرسطو»، وهنا يجب أن نقول إنَّ «أفلوطين» قد صاغ جبهة موحدة من كل الفلسفات التي كُتب لها البقاء، وأضاف إليها معظم العناصر الفكرية من الحركات الدينية غير الحصرية في أفراد معينين، أو الحركات الخفية الخاصة بعالم التنجيم، ولهذا الغرض قام بالملائمة بين عناصر المدارس التي انهارت بالفعل بعد أن قام بتطهيرها من المادية، فلقد استخدم مقولات «أرسطو»، واعتمد على عناصر الرواقيين مثل عنصر التعاطف الكوني مع الطبيعة، كما أنَّه استخدم كل ما أمكنه من العلوم الطبيعية، مفسراً عَلاقات السبب والنتيجة بأنَّها انعكاسات لقوى أكثر تعالياً، مستخدماً الضوء باعتباره مظهراً من مظاهر الخير الإلهي (DSB,11: 41-42). كما أنه رفض ممارسات السحر والتنجيم مثل استحضار الأرواح لأن هذه الممارسات كانت تعزز خصوصية وتفكك الحركات الدينية غير المتجانسة، ويُمكن أن نقول: إنَّ «أفلوطين» قام برفع كل هذه العناصر ووصل بها إلى التعالي المحض باعتباره لواءً يمكن أن تتوحد كل العناصر خلفه، وبالتالي: يجدر بنا أن نقول: إنَّ حقبة التوفيقية المتفككة والمناظرات بين المدارس الفكرية غير المنظمة التي كانت تعتبر سمة مميزة للقرنين الماضيين، قد مهدت الطريق لظهور شعور بالمواجهة ضد عدو خارجي. فلقد قدم أفلوطين نظاماً جدليّاً جديداً جمع بين ما كان يعرف حينها بالفلسفة الوثنية ضد قوة الكنيسة المتزايدة.

وقامت الأجيال الجديدة بعد أفلوطين بتكثيف وتركيز المعركة، فبحلول عام: (٢٧٥م)، وهو نفس التوقيت الذي كان الإمبراطور (أورليان) يفرض عبادة إله الشمس باعتبارها ديانة رسمية، أصبح (فرفريوس تلميذ أفلوطين) معارضاً صريحاً للمسيحية، وكان أفلوطين قد مات في عام: (٢٧٠م)، وتم إعادة تحرير كتاباته، التي كانت موجودة فقط في دائرة تلاميذه، وتم إعدادها للنشر على يد (فرفريوس) في عام: (٣٠٥)، كما لو أنَّه كان متعمداً استغلال تلك الكتابات في الصراع الإفنائي مع المسيحية، ولقد ركز (فرفريوس) على الحجج التقنية أو الفنية حيث استعار منطق الرواقيين الخاص بالحدود والقضايا وزاد عليه مقولات (أرسطو)؛ لكي يعيد هيكلة النظام الميتافيزيقي (CHLG)، (١٩٦٧ : ٢٨٣ ـ ٢٩٣)، وحتى ذلك الوقت

كانت الفلسفة تعتبر هي العنصر الغالب أكثر من العناصر الدينية في التوليفة التي قام بها.

ولكن في الجيل التالي حققت المسيحية انتصاراً على الصعيد السياسي، وأصبحت المدرسة الأفلاطونية الحديثة في مركز المعارض الرئيسي ضد المسيحية، وقامت بحملات عديدة لاستعادة الديانات التقليدية (CHLG)، (١٩٦٧: ٢٧٩ ـ ٢٨٠)، ولكن لم يكن ممكناً الحفاظ على أفكار «أفلوطين» التي صاغها في لحظة التحول، حيث سادت تقنيات السحر الشائعة في سرية، فلقد قام «إمبليكوس» بإعلاء علوم السحر والشعوذة ـ أي: أن يصبح الإنسان إلهاً عن طريق بعض أعمال السحر ـ فوق التفكير الفلسفي، ومنذ ذلك الحين ادعى الأفلاطونيون الجدد قدرتهم على القيام بالأعمال الخارقة مثل قراءة الطالع، وتسخير الأشباح، وعمل التعاويذ السحرية، وتم توسيع ائتلافهم وتوحيد جهودهم في محاولة أخيرة لمواجهة المسيحية، وقد قام «إمبليكوس» بجلب الشعوذة أو الغنوصية (التي حرمها أفلوطين)، وجلب أيضاً أسرار الفراعنة، وكذلك أسرار العرافين الكلدانيين الذين عفا عليهم الزمن (CHLG)، (١٩٦٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٩، ٢٩٥ ـ ٣٠١)، وبالفعل حققت تلك الحركة بعض الانتصارات السياسية: ففي «بيرجاميوم» استطاع بعض محضري الأرواح التابعون لـ «إمبليكوس» أن يؤثروا على «جوليان» الشاب لدرجة جعلته يطيح بالمسيحية باعتبارها ديناً رسميّاً، ولكن كان ذلك لفترة وجيزة في أثناء أعوام ٣٦١ ـ ٣٦٣. (CHLG,1967: 157,EP,1967: 5: 157).

أمّا آخر مفكر عظيم في الفلسفة الوثنية فقد كان «بروكليوس» الذي يتبع سلسلة الفلاسفة الأفلاطونيين الكبار التي تم إحياؤها في «أثينا»، ولقد كان «بروكليوس» مخلصاً لأي ديانة غير المسيحية، فكان مهتماً ومحتفياً بكل الأيام المقدسة والشعائر والطقوس الدينية السنوية في مصر القديمة واليونان، كما كان مهتما بكل أسرار الكلدانية والأورفية، بالإضافة إلى ممارسته لفنون السحر والشعوذة (وقد تعلمهما من ابنة بلوتارخ (Plutarch) أحد كبار فلاسفة أثينا)، بالإضافة إلى ذلك كان يزعم قدرته على استحضار أشباح الآلهة النورانية (DSB,1981: 11: 160,CHLG,1967: 302-313).

ويتمثَّل الأمر الذي أكسب «بروكليوس» تلك الأهمية باعتباره مفكراً، هو أنَّ عملية التوفيق المتطرفة التي قام بها آنذاك كانت محاولة منه للحفاظ على كل التعاليم الوثنية بكافة أشكالها، فلقد كتب تعليقات على كتابات «إقليدس» و«بطليموس»، كما قام بترتيب علوم الفيزياء وعلوم الفلك الخاصة بـ «أرسطو» بشكل منهجي مع إضافة الفرضيات والبراهين، كما قام بمحاكاة «إقليدس»، حيث قدم لنا العناصر المنهجية لعلم اللاهوت، ولقد قدم فيما كتبه كل الإسهامات الخاصة بمبحث الوجود التي جاءت بعد (إمبليكوس)، ولكنَّه قدمها في شكل أفكار هندسية، بديلاً لكل محتوياتها العشوائية، قامت آخر موجة من موجات الجبهة الوثنية الموحدة بوضع كل محتوياتها في توليفة كبرى مستخدمة أكثر الأساليب انضباطاً التي نتجت عن المجتمع التاريخي للمفكرين اليونانيين بأكملهم.

وبينما كان المبدعون الوثنيون منخرطين في تنظيم صفوفهم، كان المسيحيون المنتصرون يتوسعون بشكل أفقي في الفضاء الفكري، ولقد حدثت الموجة الكبرى من الهرطقة والبدع داخل الكنيسة في الوقت الذي كانت الكنيسة تستجمع فيه قوتها: وعلى عكس الصراعات السابقة مع الغنوصيين الذين كانوا عبارة عن فصائل غير منظمة، كان الصراع هذه المرة من أجل السيطرة على مؤسسة الكنيسة نفسها، فالصراعات الهرطقية بين: (الموناركية ـ الإيمان بوجود إله واحد)، و(الآيروسية ـ الإيمان بأن المسيح إله خلقه أبوه الإله الأعظم منه)، و(المونوفيزية ـ الإيمان بأنَّ ليسوع طبيعة واحدة إلهية امتزجت فيها طبيعته البشرية)، و(البلاجيانية ـ الإيمان بأن خطيئة آدم الأصلية لم تؤثر على الطبيعة البشرية)، كانت هذه الصراعات في إحدى مستوياتها عبارة عن صراع على السلطة داخل الكنيسة نفسها، ولكن هذه الصراعات تمت باستخدام أدوات فكرية، على مستوى عالٍ من التجريد الفلسفي، ولم تتم فقط بمجرد التأكيد على أسبقية الرموز الخاصة بأحدهما على الآخر (مثل أسماء الله وأسماء الشياطين، أو مثل خصائص المذهب الغنوصي)[٣٣]، فعلى سبيل المثال، سنجد أن (آريوس)، وأتباعه انخرطوا في صراع في حقبة: (٣٢٠، و٣٣٠)، اختبر ذلك الصراع قوة أسقف الإسكندرية أمام مراكز القوى الأخرى في الكنيسة، وفيه قام هو وأتباعه باستخدام مذهب التوحيد السامي الخاص بـ «أوريجانوس» ممزوجاً بما وصلت إليه الفلسفة

المسيحية قبل قرنين من الزمان (EP,1967: 1: 162-164)، وعلى النقيض من ذلك، سنجد أن «آباء كابادوسيا» الذين كان لهم نفوذ في دوائر المحاكم في حقبة: (٣٧٠، و٣٨٠)، وبالتالي: انتصروا في نضالهم من أجل تأسيس المذهب الأرثوذوكسي، وفيه استخدموا مذاهب «أرسطو» والأفلاطونيين المتوسطين في شرحهم لعلم اللاهوت

(CHLG,1967: 432-447; Chadwick,1967: 148-152).

والشكل (٣ ـ ٧) يوضح اتصالات القديس «غريغوري» قديس «نازيانزين»، والقديس «غريغوري» قديس «نيسا»، وغيرهم ببعض الفلاسفة الوثنيين في «أثينا»، و«القسطنطينية»، و«أنطاكية».

ويمكن هنا أن نقول: إنَّ المسيحيين يمثلون الجانب المنتصر من قانون الأعداد الصغيرة، حيث كانوا ينقسمون فكرياً ليملئوا الفضاء الممتد أمامهم، ومثلهم مثل كل المفكرين الذين كان لهم أساس قوي، قاموا بالحصول على رأس المال الثقافي من الحركات الفكرية التي كانت تنهار، ففي البداية استفادوا من الأفلاطونية المتوسطة ومن الأفلاطونية الحديثة أيضاً عندما بدأت قوتها السياسية في التراجع، وأصبحت المفاهيم الوثنية أسلحة تستخدم في صراعات الهرطقة، فعقيدة التثليث المسيحية التي ظهرت وبرزت بعد عام: (١٥٠م) ربما كانت مستوحاة من نزوع الأفلاطونيين المتوسطين والفيثاغورثيين الجدد لتوضيح وشرح الأقانيم الثلاثة المتكاملة ذات المنشأ الواحد وهو الإله الأكبر[٣٤]، كما تم اتخاذ الألغاز المتعلقة بمحاولات التوفيق بين التطابق والاختلاف بين أجزاء الثالوث كمناسبات للصراع في الوقت الذي أصبحت فيه المسيحية محترمة سياسياً وذات سلطة ونفوذ، كما أنَّ المقولات التقنية التي تم اتخاذها من اندماج منطق «أرسطو» مع نظريات أفلاطون المتعلقة بـ «الجوهر المتباين»، و«الجوهر المتطابق»، تم اتخاذها باعتبارها شعارات بواسطة الـ «آيروسيين» وخصومهم، كما أصبحت تجزئة المنطق (تشابه الصورة وأصلها) الموضوع الساخن الذي من شأنه أن يكون حلاً وسطاً، ولقد استخدم مجمع القسطنطينية عام: (٣٨١) مذهب الأقانيم لشرح الأرثوذوكسية فيما يتعلق بأجزاء الثالوث (تشادويك، ١٩٦٧: ١٢٩ ـ ١٥١)، ومن زاوية أخرى، يمكن أن نرى الشبكات الوثنية تنتقل إلى مركز الأحداث الذي أصبح الآن على الأراضي المسيحية، فلقد كان القديس

«غيروم» على علاقة بحركة الأفلاطونيين المتوسطين، كما أن خصمه المذهبي القديس «أوغسطين» اعتمد على مصادر تنسب إلى الأفلاطونية الحديثة التي كانت حينذاك تتخلى عن الصراع وتتحول تحت الضغوط إلى المسيحية (CHLG, 1967: 342 - 343; Brown, 1967: 271-275).

وتعتبر هذه الصراعات الهرطقية التجريدية دليلاً على عملية عقلنة المسيحية أو استذهانها (حيلة دفاعية نفسية لتجنب مواجهة مواقف مؤلمة) عندما سيطرت على فضاء الاهتمام الفلسفي.

ويعتبر الفلاسفة المسيحيون العظماء أولئك الذين انخرطوا بشكل مركزي في الشبكات الفكرية التي ارتبطت بالتراكم الفكري الذي خلفه الفلاسفة الوثنيون، وفي الوقت ذاته كانوا متواجدين في هرم السلطة داخل الكنيسة في وقت النزاعات الهرطقية التي حدثت، وبالتالي: ليس من المستغرب أن شخصيات مثل «أوغسطين»، و«أمبروزيوس» قد برزت في ذلك الوقت[٣٥]، فأكثر المفكرين طموحاً وموهبةً في تلك الآونة والذين واصلوا مهنتهم باعتبارهم خطباء وموظفين اتجهوا إلى الكنيسة، فالكنيسة حينذاك كانت مؤسسة ذات نفوذ متزايد، وذات ثروة وامتيازات تتجاوز إلى حد كبير الثروات والامتيازات الرومانية الرسمية[٣٦] (Jones, [1964] 1986: 904-910, 933-934).

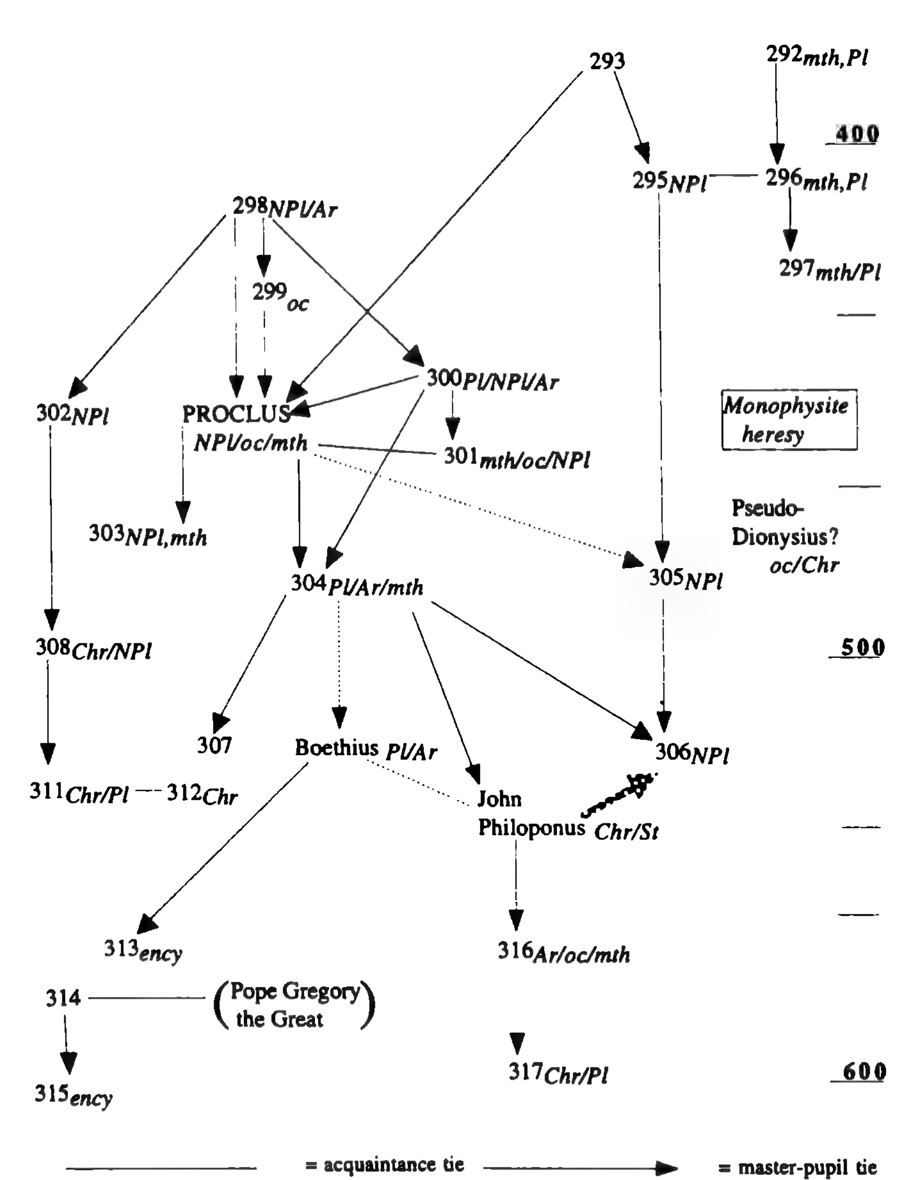
وجاءت أهم النتائج الفلسفية من جهود «أوغسطين» في سبيل انتصاره على ما تبقى من المفكرين في طبقته، أي الطبقة الأرستقراطية الرومانية عالية الثقافة التي كانت تعتبر أن الأفلاطونية الحديثة وبالأحرى جميع الفلسفات الوثنية أكثر رقياً من المذهب التخصصي للعقيدة المسيحية[٣٧]، وفي أواخر حقبة: (٣٨٠)، مباشرة بعد تحول «أوغسطين»، قدم مشاركته الرئيسية في مجال الفلسفة الخالصة، وإدراكاً منه للتحيز الشيشروني من الخطباء ضدَّه، فقد قام بصياغة تفنيد ودحض للمذهب الشكوكي (Weinberg 1964: 30-43; Brown, 1967: 102).

وكانت حجج «أوغسطين» تعتبر نسخة قديمة من مذهب «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» الذس استخدم في وقت لاحق بواسطة «ديكارت» لتأسيس نظام يعتبر مناقضاً إلى حدٍّ كبير لمذهب «أوغسطين»، وتبدأ الحجج والأدلة التي صاغها «أوغسطين» من التأكد من معرفة الذات، وصولاً إلى إحساس داخلي يتم

الحكم بواسطته على الحواس الخارجية، وإلى القول ضمنياً بوجود معيار يعمل بواسطته العقل، ويعرف «أوغسطين» هذا المعيار بأنَّه الله. وبالتالي: نجد أن «أوغسطين» يسبق «ديكارت»، وأنسليم (Anselm)، ويشرح نوعاً من علوم النفس الأكثر دقة حول قدرات الذاكرة والفهم والإرادة، ولكننا نجد أن «أوغسطين» قد انخرط في مهاترات عنيفة مع بعض خصومه الدينيين في حياته المهنية اللاحقة، ويجب أن نقول: إنه ارتفع إلى مكان فكري أعلى عندما كتب مرة أخرى مخاطباً الوثنيين المتعلمين، حيث كتب كتابه «مدينة الله»؛ ليوضح تحول تاريخ العالم نحو المسيحية المنتصرة بدلاً من الإمبراطورية الرومانية المتداعية (Brown, 1967: 299-307).

ويرجع السبب في نجاح الكتاب ليس فقط؛ لأنَّه كان في الفئة المنتصرة، ولكن بسبب عرضه الموسوعي لرأس المال الثقافي الوثني في سياق مسيحي.

ويجب أن نقول: إنَّه كانت توجد تداعيات فكرية لدى الجانب المهزوم أيضاً، فلقد اختفى السحر من الفلسفة بعد فشل الجبهة الوثنية الموحدة فاتحادهما كان عبارة عن تحالف يائس في خضم المعركة، وأصبح حينئذٍ من الممكن أن يتم التخلي عن جميع العناصر المبتذلة المختلطة بالفلسفة، كما أن بنية المثالية المتكاملة لم تعد ضرورية. وقد عاود مذهب أرسطو والمذهب المادي الظهور في كل من الإسكندرية والقسطنطينية. (انظر نهاية الشكل: ٣ ـ ٨)، فلقد تحول (أمونيوس) (٣٠٤) ابن (هيرمياس) من الأفلاطونية الحديثة إلى مذهب أرسطو بعد أن كان يشغل كرسي أفلاطون في الإسكندرية في وقت متأخر من حقبة عام: (٤٠٠م)، (CHLG)، (١٩٦٧ : ٣١٦)، كما أن «جون فيليبونيوس» المسيحي الذي ربما كان آخر من شغل كرسي الفلسفة في الإسكندرية قبل أن يتم إلغاؤه بواسطة الإمبراطور «غوستانيان» في عام: (٥٢٩)، رفض «جون» التسلسل الهرمي أو الكهنوت الروحي الخاص بـ «بروكليوس»، ودافع عن العلم التجريبي الأكثر توافقاً مع الإله المسيحي الذي خلق عالماً مادياً. كما هاجم العناصر المثالية لميتافيزيقا أرسطو التي كانت تشتمل على التمييز بين العالم السماوي ذي الحركة الرياضية المنضبطة، وبين العالم الأرضي المادي، كما أحيا المادية الرواقية، ومعها علوم الفلك أو الرصد (CHLG,1967: 478-483; DSB,1981: 7: 134).



الشكل: (٣ ـ ٨)

الأفلاطونية الحديثة في ظل الانتصار المسيحي، ٤٠٠ ـ ٦٠٠

وبداية من «فيليبونيوس» وردود فعله ضد الجولة الأخيرة للنقد الوثني الخاص بـ «بروكليوس»، أتى تطور الأدلة الجديدة على وجود الله، وهي الأدلة التي من شأنها أن تصبح المادة الخام التي سيقوم عليها علم اللاهوت العقلاني، وهنا يمكن أن نختتم ونقول: إنَّ كل المحاولات التوفيقية الوثنية قد تداعت بانتصار المسيحية، وتحررت العناصر التي كانت قد دفنت تحت الجبهة المثالية الموحدة ودخلت مرة ثانية في مجال التداول العام.

الإبداع نوعان

يتشكل الإبداع نتيجة للتغيرات التي تحدث في المجتمعات الفكرية، تماما كما يتم ضغط السائل في المساحات الفارغة عندما تتغير أماكن الكتل المحيطة به، ويوجد نوعان يمكن اعتبارهما قطبي الإبداع: الأول هو الإبداع التجزيئي، أو التقسيمي حيث يقوم فيه المفكرون بتعظيم التمايز والفروق بينهم، والثاني هو الإبداع التوليفي أو التوفيقي حيث يقوم المفكرون بالدخول في تحالفات بغرض تجميع الطوائف والفصائل الضعيفة مع بعضها البعض، أو بغرض محاولة تقليل الضغط التعجيزي الواقع عليهم؛ لأن كثرة عدد الفصائل أو الطوائف يجعلها تتجاوز قانون الأعداد الصغيرة.

النظم الفلسفية الكبرى تعتبر أعلى نقاط الديناميكية التوليفية أو التوفيقية، وهنا نجد أن أرسطو يقوم بصياغة أدوات تحليلية جديدة من أجل تسوية الخلافات بين المدارس التي انتشرت في جيل ما بعد سقراط، وها هو «أفلوطين» يقوم بمزج الأفكار الخاصة بالمدارس القائمة منذ فترات طويلة، ويصوغ منها فلسفة دينية وثنية عقلانية، لكي تواجه التهديد الجديد للمسيحية، ولكن الإبداع التجزيئي أو التقسيمي يعتبر أكثر انفعالية وأكثر تطرفاً، ففي أروع حالاته، سنجد أنَّه يصل إلى الرؤى الشعرية الخاصة بـ«هيراقليطس»، و«بارمنيديس».

المبدعون التوفيقيون بالضرورة يرتبطون برؤيتهم للحقيقة الشاملة، وبالتالي: يُظهرون تقبلاً نفسياً وفكرياً نحو مساحات كبيرة موجودة في المجتمع الفكري. كل مفكر منهم يساهم برؤية جزئية للحقيقة، ونجد أنَّ مثال «أرسطو» يُؤكِّد ذلك ومثله «أفلوطين»، وحتى «بروكليوس» بشكل واسع تجاه المسكونية وتوليفته الغريبة التي قام بها، ومن ثم يمكن أن نقول: إنَّه حتى الأخطاء يمكن أن تدفعنا للأمام.

أمَّا المفكرون المحسوبون على نوعية الإبداع التجزيئي أو التقسيمي، فإنّ علاقتهم بخصومهم هي دائماً قائمة على السلب ومؤسسة على روح نقائضية، فالفلاسفة اليونانيون الأوائل، الذين كانوا يتحركون في مجال فارغ، خلقوا مذاهب متتالية من العناصر الكونية، وبنفس الطريقة نجد أن الطوائف الغنوصية الصغيرة تحركت في فضاء ديني جديد، ممَّا سمح بتكاثر الخلافات التخصصية بينها، ونجد أن «سقراط» كان محسوباً على نوعية الإبداع التجزيئي، حيث كان ينطلق من إمكانات خصبة باعتباره مستعمراً لفضاءٍ خالٍ. إنَّ وجود درجة عالية من الانقسام داخل المجال يفتح طريقاً للشك، وبالتالي: للهجوم على أي مستوى من مستويات الحقيقة، وعندما يظهر ذلك باعتباره مذهباً فكرياً، فهذا يدل على وجود تزاحم في فضاء المجال الفكري.

ونظنُّ أنَّه يوجد تماثل بين نوعي الإبداع التوليفي «التحالفي»، والتجزيئي «الانقسامي»، ولكن عندما يصبح أحد جانبي المجال الفكري أقوى، يجب بالضرورة أن يصبح خصومه أضعف. وبالتالي سنجد أن الوثنيين بداية من «أفلوطين» حتى «بروكليوس» كانوا محسوبين على الإبداع التحالفي، بينما سنجد أنَّ المسيحيين الكبار كانوا مشغولين بصراعات الهرطقة، ويمكن أن نرى نفس هذا النمط التبادلي بين «الهندوس»، و«البوذيين» في الهند، ونراه مرة أخرى بين حالات الضعف والقوة في حلقات البوذية، ولكن لا يجب بالضرورة أن يكون هناك وضع تنظيمي قوي، فهذا يعتمد على ظروف خارجية، مثل القوى السياسية التي تحدد ما يحدث للأديان من ارتفاع أو انخفاض، كما أنَّ هناك ديناميكية داخلية تتسبب في حدوث الانقسامات في الجماعات الفكرية، وإذا استمرت هذه الديناميكية لفترة طويلة، يتم اتخاذ إجراءات مضادة نحو التحالف للحد من تناقص الاهتمام الناتج عن قانون الأعداد الصغيرة، لقد ساد نمط الانقسامات في الفلسفة اليونانية لمدة الستة أو الثمانية أجيال الأولى، كما أن الحركات التوفيقية، أو التحالفية لكل من «أرسطو»، و«إيبيقور»، و«الرواقيين» قد حدثت نتيجة للضعف الذاتي لانتشار وتكاثر تلك المدارس، وطوال الفترات الأولى، لم يكن هناك أي وسيلة لمنع الانقسامات، وبالتالي: نظراً لوجود انفراجة في المجال الفكري الفارغ، كان من المستحيل هيكلياً أن تتوصل الفلسفة اليونانية إلى إجماع أو توافق مثل الذي حدث مع «طاليس»، و«فيثاغوراس».

وتعتبر الأشكال النقية من الإبداع التحالفي والانقسامي أنواعاً مثالية، ولقد كان لكل نوع منهما أمثلة حية وحقيقية عندما كانت تسود الظروف الملائمة لحدوثه، ولكن يتكون الكثير من التراث التاريخي الفكري من خليط هذين النوعين من الإبداع.

هناك أشكال ضعيفة وأخرى قوية من الإبداع التحالفي، ويمكن أن نطلق على الأشكال الضعيفة أنها كانت أشكالاً توافقية، وبالتالي: فإنَّ أدنى مستويات التوافقية كان عبارة عن محاولة لتجاوز الخلافات بين الفصائل باستخدام المعادل الفكري لما يمكن أن نسميه القوة الغاشمة، كأن يُقال مثلاً: إنَّ مذاهب «بوذا» قد تمت سرقتها من «لاو تزو»، أو أن «أفلاطون»، وكل المدارس الأخرى قد اقتبست أفكارها من «فيثاغورس»، أو من مصر القديمة، ويمكننا أن نرى صيغة من صيغ التوافقية التي كانت أكثر اعتدالاً ولكن أكثر ضعفاً في أول قرنين من الإمبراطورية الرومانية، حيث كانت توجد مجموعة من المواقع الفلسفية المستقرة نسبيّاً، ولكن لم يكن أي منها يمتلك قواعد تنظيمية قوية، فلقد كانت مدرسة أفلاطون وأرسطو والرواقيين والخطباء تتحرك إلى الأمام وإلى الوراء مؤكدين على وجود مزج وخلط بين كل مدرسة وأخرى، وتتميز تلك الفترة بعدم وجود أي تطورات تحليلية عظيمة، وبعد تلك الفترة حدث نفس الشيء، حيث إنَّ «إمبليكوس»، وأتباعه وبشكل تعسفي قاموا بخلط ودمج بعض التطورات الجديدة في هرمية المدرسة الأفلاطونية الجديدة الخاصة بنشأة الوجود وذلك؛ لكي تتناسب مع مجموعة الآلهة والقوى السحرية الموجودة في تحالف العبادات الكبير الخاص بهم، إذن: فالقاعدة التنظيمية الضعيفة والحدود القابلة للاختراق بين المفكرين وكذلك الاهتمامات الدنيوية، كل ذلك ينتج عنه خليطٌ من العناصر التخصصية التي تعتبر إحدى الظروف التي تؤدي إلى حدوث التوافق وليس التحالف.

فالنظم التحالفية الكبيرة هي تلك التي تأخذ الاختلافات على محمل الجد بدلاً من أن تتغاضى عنها، حيث يتم العمل على العناصر غير المتناسقة منطقياً، وينتج عن هذا الأمر إطارات عامة جديدة أو مفاهيم تحليلية جديدة، فمثلاً «أفلوطين»، وبدرجة أكبر بكثير من سابقيه من الأفلاطونيين المتوسطين، كان مدركاً للاختلافات بين أرسطو وأفلاطون، كما كان يقوم

بانتقاد الرواقيين بشأن اعتقادهم بمادية الروح، ولكنَّه في الوقت نفسه كان يتبنى تعاليمهم الأخلاقية ليستخدمها في مواجهة المدرسة المشائية (CHLG,1967: 197-199,226).

ولقد كان هذا الجهد المبذول لإعادة تشكيل العناصر الموجودة بشكل انتقائي ووضعها في صورة شاملة هو ما يميز التحالفية القوية عن التوافقية الضعيفة، لقد كان الشرط الرئيسي هنا هو اللحظة التي يتم فيها التحول التنظيمي، وحيث إنَّه كان يوجد الكثير من العمل التحليلي الذي يجب أن يتم لإعادة تنظيم التحالفات الفكرية، سنجد أنَّ التطور الإبداعي هو الأكثر إثارة للإعجاب، فرؤية «أفلوطين» للكون المادي الذي يطفو في الروح مثل شبكة في محيط، يمكن أن تكون تعبيراً عن أفكار سابقيه فيما يتعلق بنظامه المتناسق الخاص به، حيث يقول: «الكون مثل شبكة ألقيت في المياه، وانغمست في الحياة، وهي غير قادرة على أن تجعل ما هي فيه ملكا لها، والبحر ممتد بالفعل وبالتالي: تمتد الشبكة معه إلى أقصى ما يمكنها؛ لأنَّه لا يمكن لجزء من أجزائها أن يوجد في مكان غير مكان الكل، ولكن لأنَّه ليس لها حجم، فطبيعة الروح وافرة بحيث إنَّها يمكن أن تحتوي الجسم الكوني كله في قبضة واحدة». [أفلوطين، إينيدز: ٤,٣,٢٧,٩].

والآن هل يمكن أن نتصور أنَّ كُلَّ التاريخ الفكري قد نتج عن هذين النوعين من الإبداع بدرجاتهما المتفاوتة القوة وبأشكالهما المختلطة؟ ففي الصين مثلاً يمكن أن نشعر بتقارب بعض الشخصيات مثل: «مو تي»، و«تشونج تزو»، و«البوذيين التشان» من النوع الانقسامي من الإبداع، كما يمكن أن نشعر بتقارب كل من «تونج شونج شو»، و«شو هسي» من النوع التحالفي والتنسيق التنظيمي، والآن دعونا نرى هذا الأمر.



التاريخ المقارن للمجتمعات الفكريَّة

الجزء الأوّل

الطّرق الآسيويَّة

الفصل الرابع

انبعاثُ الإبداعِ من التعارُضِ
الصينُ القديمةُ

حينما ننتقل بالحديث من اليونان إلى الصين؛ فإنَّه من المغري الغوص في تلك المشاهد البصرية المتمثلة في «روح المكان»، فقد وجد بعضهم أن العقلانية الواضحة لدى الإغريق ما هي إلّا انعكاس لضوء الشمس النقي، ولسماء البحر المتوسط الصافية، بينما بدت الفلسفة الصينية ممتلئة بروح مماثلة لتلك الأشكال الملتفة لفروع الأشجار التي تلوح في الأفق من خلال ضباب الجبال في لوحات **مايوان** أو **شين تشو**، ولكن هذا الصدى للمناظر الطبيعية ما هو إلّا وهْم فرضناه على أنفسنا. ففي أواخر العصور القديمة تغلبت أشعة الشمس الذهبية على زرقة البحر الأبيض المتوسط، كما فعلت في الحقبة الكلاسيكية، وفي المقابل اتجهت الفلسفة إلى داخل غرف المعابد المليئة بدخان الأصنام التي تتلقى الرسائل من الشياطين والآلهة، وكان هذا التغيير كفيلاً بإقناع **شبنغلر** بأنَّ الأبعاد الهندسية للحضارة الإغريقية القديمة قد مهَّدت الطريق إلى الرؤية المعروفة بالمجوسية الغنوصية (Magian-Gnostic)، التي تنظر إلى الكون باعتباره محصوراً في داخل كهف.

بينما كان **أفلوطين** في روما و**بروكليس** في أثينا هما مَن قامَا بتمثيل هذا المناخ الداخلي، إلّا أنَّهما كانا لا يزالان ـ من المنظور الخارجي ـ يتجوّلان داخل الأروقة الرخامية، فالشيء الذي طرأ حديثاً هو أنَّه لم تعد هناك قدرة على رؤية الأشياء في ضوء الشمس الساطع، كما كان الحال تماماً في بداية ظهور الحركة البوذية، والحركة الطاوية التي عملت على صياغة الأسلوب الذي يقوم من خلاله الرسامون الصينيون بتصوير بيئتهم.

لقد قامت الصين القديمة بوضع مبادئ قابلة للتطبيق في العالم بأسره. إن الإبداع الفكري ينشأ من التعارض في المواقف والتناقضات الفكرية،

والمواقف الفلسفية تتبلور من خلال إفحام الخصوم، ففضاء الانتباه والتركيز يتشكل عن طريق الجدل والنقاش، وليس من خلال تقديم الحلول.

وحين وصلت هذه التناقضات إلى نهاية ـ حين استقرّت الفلسفة الصينية بفعل هيمنة الإجماع ـ جمدت عملية الإبداع، وهذه النقطة ليست تطبيقاً لمنهج علم الاجتماع الذي يشير إلى أن ظهورقادة الإبداع في وقت واحد، يدفع إلى تقسيم المجال الفكري تبعاً لقانون الأعداد الصغيرة، بل إنّ محتويات الأفكار والمفاهيم الفلسفية تتأسس مبدأ التناقضات.

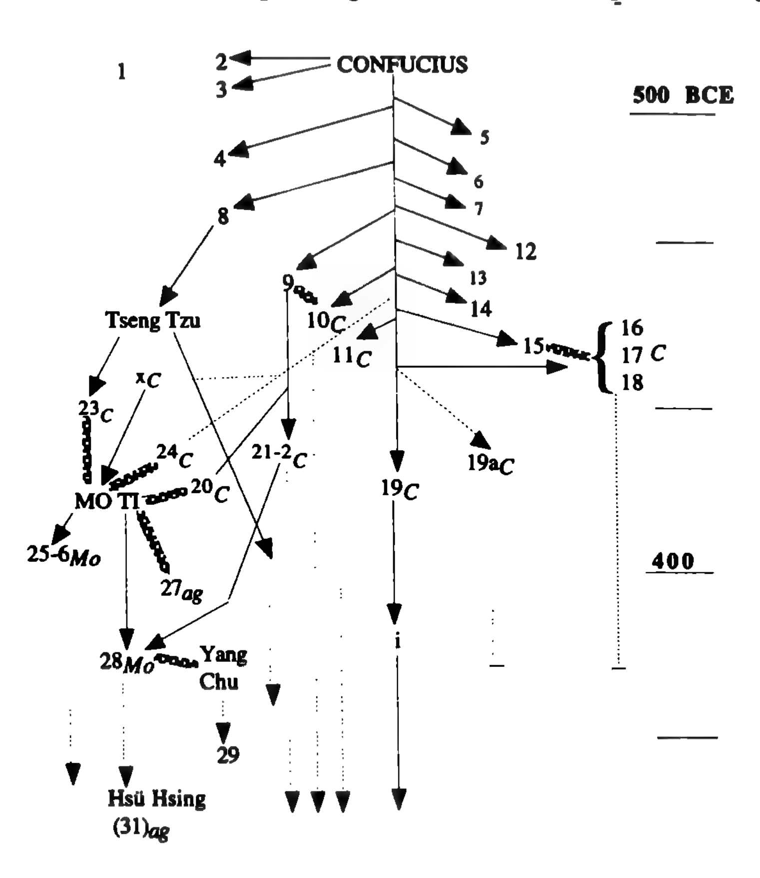
تعاقبُ التناقضاتِ في الصينِ القديمةِ

بدأت الفلسفة الصينية في حالة من التشتت والصراع؛ إذ بدأ كونفوشيوس (Confucius) وأتباعه حوالي (٥٠٠) قبل الميلاد في معارضة واعية للممارسات السياسية والدينية القائمة آنذاك (انظر الشكل: ٤ ـ ١)، وظهر الموهيون (Mohists) بعد ذلك بجيلين ليدعو أصحابها إلى مذاهب تتعارض مع العديد من الآراء في مذهب كونفوشيوس. ولـم يمضِ أمدٌ طويل حتى وقعت كلتا المدرستين الأخلاقيتين في تحد مع يانغ تشو (Yang Chu)، مع بدائله المضادة للأخلاقية والنشاط المتمثلة في الانسحاب من المجتمع إلى الأنانية الفردية. ثم قام منسيوس (Mencius) بدوره بمهاجمة حركة يانغ تشو في دفاع صريح عن الخير الكامن في الطبيعة البشرية، وهو ما أدى إلى وجود فرجة جديدة في الفضاء الفكري ملأها سون تزو بالمذهب المناقض الذي يعتقد بأنَّ النفس مليئة بالشرور، وأنَّه ينبغي فرض قيود اجتماعية وطقوسية.

ومع مجيء الوقت الذي ظهر فيه منسيوس (حوالي: ٣٠٠ قبل الميلاد)، كانت الشبكة الفكرية قد بدأت بالوعي بذاتها وبمبادئها وطرقها في الجدال، وتجددت المعارضات على مستوى أعلى من التجريد: المذهب المثالي مقابل المذهب الطبيعي، السفسطة مقابل المعايير المتعالية، الوثوق بالأسماء والمعايير في مقابل النزعة اللامفاهيمية واللاإسمية للتاو (Tao Te Ching)[1].

هذه المعارضات والتناقضات التي أصبحت في نهاية المطاف فلسفات، كانت قد بدأت في الساحة الخارجية في الصراع العسكري والسياسي، فالحروب القائمة بين الدول المتنازعة قد جعلت الأنظمة غير مستقرة، وجعلت من التحالفات أمراً متميزاً وضرورياً، وبالتالي: كان الأمر كذلك مع

الدبلوماسيين الذين يدورون في شبكة عالمية جنباً إلى جنب مع الإصلاحيين وطالبي السياسة، وأدت السياسة الخارجية إلى ظهور مساحة الاهتمام الفكري، لترتفع إلى مستويات أعلى من التجريد والانقسام على طول خطوط التجزئة الداخلية. تركيز الاهتمام الداخلي هذا هو الذي شكل المجتمع الفكري المستقل، الذي احتاج إلى هيكل خاص بشبكته الفكرية: تلاقي الفصائل المتعددة في مراكز رئيسية قليلة من النقاش.



الشكل: (٤ ـ ١): «ظهور الشبكة الصينية»، ٥٠٠ ـ ٣٦٥ ق. م.

تنافس الأنساب الكونفوشيوسية، الموهيون والبدائيون

من المعتاد أن يُفسر المذهب الكونفوشيوسي من خلال انهيار النظام السياسي في الدول المتحاربة، لكنَّ التوقيت ليس مضبوطاً بشكل جيد. فتفكك سلالة تشاو إلى عدد كبير من الدول الإقطاعية كان قد بدأ يتعزز قبل سقوط عاصمة تشاو في انتفاضة عام: (٧٧١ قبل الميلاد)، ولم يكن الفيلسوف الأول، كونفوشيوس قد بدأ التدريس حتى نحو: (٥٠٠ قبل الميلاد). وفي ذلك الوقت كانت حدة الحرب تتصاعد، وتم استبدال المُثُل العُليا وشهامة الفرسان المقاتلين لتفسح المجال أمام القسوة والتخطيط للحروب، وتوسعت الجيوش لتتحول من أعداد صغيرة نسبياً من الفرسان إلى فيالق كبيرة من المشاة الفلاحين، وبدأت الدول في جمع أعداد كبيرة من العمال لبناء الطرق والقنوات ومستنقعات المياه العذبة، وبناء جدران الحدود الدفاعية. إلى جانب هذا نجد أنَّ المسؤولين في الدولة قد قاموا بتصعيد حركة التجارة ونشر العملة المعدنية وجباية الضرائب، ثم ظهر مستوى جدّيد من التنظيم الذي فرض في وقت سابق على مجتمعات القبائل المستقلة والإقطاعيين. وكان الدين سابقاً عبارة عن حالة من حالات العبادة يستخدم لإضفاء الشرعية على السلطة الحاكمة، أما الآن فقد تعرضت بنية مجتمع العشائر إلى العَلاقات الجغرافية السياسية الجديدة، حيث استحدثت ساحة عالمية قامت باستبدال الأطر الرمزية القديمة كلها في الوقت الذي كانت تقدم فيه فرصاً لتعبئة الحركات بعيداً وخارجاً عن حدود النظم المحلية.

كان أتباع المذهب الكونفوشيوسي قد اقترحوا مذهباً رجعياً دينياً من أجل التغلب على الحرب وعلى الغرابة الرمزية، وكان كونفوشيوس أحد الدوقات الذين تطرقت إليهم الكثير من الانتقادات الشديدة من أدنى مراتب النبلاء الذين كانت تكثر أعداد الراقصات في صالات احتفالاتهم والعربات في مراسم جنازاتهم (على سبيل المثال، آنا/ النظام الأوروبي ٣ ـ ١ ـ ٦)، وهؤلاء لم يكونوا مغتصبين لشارات الدين فحسب، بل كانوا يُظهرون عدم احترام للسلطة التقليدية لتلك السلالة، ولم يكن لتلك الاحتفالات ذلك التأثير السحري المطلوب، وكان أتباع المذهب الكونفوشيوسي قد أشادوا بتلك المواقف التي تجسّد الطقوس التقليدية، ولكنَّ قيامهم بذلك قد أخرجهم من شرنقة السذاجة البدائية، وكانت تلك هي بداية دفاعهم المعقد عن الممارسات غير المعقدة.

وكانت تلك الفكرة الخاصة بالإله المتجسد في السموات قد تم تفسيرها على أنَّها السماء (T'ien) أو القدر (T'ien-ming). وكان من الممكن أيضاً أن يفسر هذا الأخير على أنَّه «تفويض السماء»، وبهذه الطريقة تحولت السلطة العُليا الدينية إلى مبدأ القصاص. كان الحكام الفاسدون ـ الذين تجاهلوا تلك التضحيات المناسبة وغيرها من الأشكال الأخرى ـ قد خسروا تفويض السماء، ومن ثَمَّ قامت السلالة ذات العقيدة الدينية الصحيحة بقلب نظام الحكم ضدهم، وقد فسر هذا الدرس بواسطة الحسابات الخاصة بصعود وهبوط السلالات السابقة (بما فيها السلالات الأسطورية) في كتاب التاريخ «شو تشينغ»، الذي كان قد تم تجميعه خلال الحقب الزمنية للأجيال الأولى من المدرسة الكونفوشيوسية، ولم يكن أتباع المذهب الكونفوشيوسي قد استطاعوا المساعدة في استكمال تصحيح الطقوس من خلال وجود بُعد داخلي جديد للأخلاق: حيث يجب أن تتم الطقوس بما يتناسب معها من الاحترام، وهذا الموقف قد انتشر في كافة الجوانب الأخرى للسلوك، حيث نجد تلك الحكايات الأخلاقية عن الأباطرة السيئين السكيرين والغارقين في الجنس الذين أُغرقوا في الخطايا بالإضافة إلى إهمال الطقوس الدينية.

لم يمرَّ الكثير من الوقت بعد أن قام أتباع المذهب الكونفوشيوسي بفتح الفضاء الفكري حتى انتقل الموهيون إلى هذا الفضاء في موقف المعارضة، ولأن القانون الخاص بالمجموعات الصغيرة لا يزال سارياً، أسفر ذلك عن انقسام أتباع مذهب كونفوشيوس إلى حوالي ست مدارس تختلف في مدى الصرامة التي يتم تطبيقها على الطقوس الدينية الشكلية[٢]، وكان الموهيون قد أنشؤوا بديلاً أكثر تطرفاً من الناحيتين المذهبية والتنظيمية، وكانت الاحتفالات ومراسم الجنازة والموسيقى وغيرها من العروض العامة الأخرى ـ التي تعتبر محور الاهتمامات في المذهب الكونفوشيوسي ـ تعتبر على أنها مصاريف تثقل كاهل الناس العاديين، وفي الوقت الذي قدس فيه أتباع كونفوشيوس مؤسس سلالة تشو ذي العقيدة والطقوس الصحيحة، كان الموهيون يقدسون هسيا، وهي سلالة من أبطال الثقافة البدائية التي سبقت شانغ القديم، وفي الوقت الذي سعى فيه أتباع مذهب كونفوشيوس للحفاظ على مسافة بينهم وبين الأرواح، كان الموهيون يصبون تركيزهم على وجود أشباح باعتبارهم منتقمين من الشرور التي لحقت بهم خلال حياتهم. ربط مو تي إحدى تلك الأطروحات العشر الموهية التي كانت تدحض الإيمان

بالقضاء والقدر ببعض الفضائل المعارضة، وتطورت الموهية Mohism إلى درجة قصوى، كما نشأت الكونفوشيوسية بالارتباط بالمفهوم الديني الجديد (T'ien-ming المصير). وفي الوقت الذي برز فيه مذهب الحتمية الذي يتماشى مع الطقوس الرسمية، قامت الكونفوشيوسية بإنشاء نقيضها، الذي يعتبر بمثابة رفض للطقوس المعقدة إلى جانب التبرير الفكري المرتبط بها.

وفي الوقت الذي أطلقنا فيه اسم الكونفوشيوسية لم يكن هناك طائفة تتعلّق بالشخص الذي قام بتأسيسها، كما أن اعتناقهم للدين الجديد لم يكن خطوة قديمة، وبدلاً من ذلك: أطلق على الحركة اسم (جو ju) أي: «العلماء»، وكان هؤلاء العلماء هم أول المتعلمين، حيث إنَّهم بمثابة متخصصين مستقلين ذاتياً في جمع وتفسير الوثائق القديمة التي تشرع كلّاً من السلطة السياسية وادعاءهم المتعلق بالتوظيف، ولم تملك الديانة الصينية التقليدية أي طبقة متخصصة من الكهنة، فقد كان الملوك يقومون بأنفسهم بتنفيذ الاحتفالات الضخمة، ولاحقاً تمّ الاستحواذ عليها من قبل اللوردات الإقطاعيين بنفس أسلوب الكونفوشيوسيون الحاسم للغاية، كما قاموا باتباع الحركة الكونفوشيوسية كما لو كانوا في بداية تخصص الكهانة، حيث إنَّهم عرضوا أنفسهم على أنهم مستشارون للوردات الإقطاعيين فيما يتعلق بالأمور الخاصة بالاحتفالات.

اكتشف الموهيون بيئة منافسة، حيث شكلوا نظاماً دينياً عسكرياً يرتبط أفراده بالالتزام والولاء له حتى للموت، وتذكّرنا منظمتهم الخاصة بنظام فرسان الهيكل في أوروبا المسيحية، وكانت الاستراتيجية العملية للموزيين، هي محاربة شرور الدول المحاربة باستراتيجية دفاعية نقية، قائمة على خبراتهم في التحصين، ولم تدم هذه المنظمة العسكرية طويلاً، حيث إنَّ نطاق الحروب أصبح أكبر بكثير من أعداد قوات الموهيون(٣)، وبحلول جيل منسيوس وتشانغ تزو (٣٢٠ قبل الميلاد)، استمر الموهيون على أنهم طائفة فكرية فحسب، كما أنَّ قدر الحركات المتنافسة كان يسير بشكل متوازٍ، فالكونفوشيوسية كانت أيضاً غير ناجحة في إصلاحها الديني السياسي، وفي المقابل أصبح الكونفوشيوسيون نماذج بدائية من المفكرين: حماة للنصوص، وفي كلا المعسكرين، أصبحت السياسة العامة للعقائد الأصلية حادة من الناحية المنطقية، وذلك بسبب تشكّل فضاء الانتباه الداخلي.

ساهمت الطوائف الأخرى في الساحة الخارجية السياسية في تكثيف

شبكة الجدال، وبالتالي: فقد ساهموا في الفضاء الصاعد للاهتمام الفكري. وجادل **يانغ تشو** أكبر تلامذة **مو تي**. وفي هذه الأجيال (٤٠٠ ـ ٣٣٥ قبل الميلاد)، عرض العديد من المفكرين سياسات بديلة، ورجعوا بذلك إلى الاكتفاء الذاتي «البدائي»، أو الاكتفاء الذاتي بالنسبة إلى «المزارعين»، وعلى الصعيد الآخر: فإنَّ الآخرين قد دافعوا عن الاهتمام الواضح بالحلول السياسية، ويشمل ذلك المدرسة «الدبلوماسية» التي تقترح مساراً لتأمين الدولة عن طريق المفاوضات والتحالفات.

كانت الدبلوماسية أكثر من مجرد فصيل يتصارع مع فصائل أخرى، فلقد أصبحت بمثابة مهنة مميزة، إلى جانب أنها أصبحت القاعدة الأساسية لكل المشتغلين بالفكر أيّاً كان اتجاههم الفكري. وفي الوقت ذاته تم تقليل العدد الضخم من الأراضي الإقطاعية الخاصة بالقرون السابقة، إلى أن أصبحت عدداً معتدلاً من الدول المتنافسة، بدءاً من: (١,٠٠٠)، إلى: (١٤) بحلول عام: (٤٨٠ قبل الميلاد)، (ايبرهارد، ١٩٧٧ : ٤٧)، وظهر توازن للقوة بين الدول الأقوى، حيث زادت الخطط والمفاوضات العسكرية والسياسية التي ربطت بينها في شبكة من الصراع وتسببت في نهوض البنية الداخلية التي أصبحت بمثابة المجتمع الفكري الأولي[٤].

تقاطع المراكز المتنافسة والطوائف المتعددة

في ذروة فترة الدول المتحاربة، اعتمد النجاح العسكري ووجود الأمان على شبكة التحالفات. تحالف جيوش تشاو (Chao)، ووي (Wei) وتشان (Ch'in) قام بالرد على اعتداءات تشي، التي تعد أقوى بلد، عام: (٢٨٤ قبل الميلاد)، ثم قاموا بعد ذلك بهجوم مضاد بواسطة غزو تشان، ومرة أخرى قامت تشان، التي أصبحت الدولة الأقوى والأكبر بسرعة كبيرة، بهجوم مضاد عن طريق جمع جيوش الدول الخمسة وتوحيدها معاً في عام: (٢٤٧ ق.م)، وأصبحت المحاكم أماكن للمناقشة والجدل بين الدبلوماسيين الزوار الذين لديهم اقتراحات تتعلق بالتحالفات، إلى جانب المسؤولين المحليين والعلماء المسافرين الذين يقدمون خدماتهم تحت أمرها، والذين كان جميعهم يتداولون خطط الوصول إلى الإصلاح الإداري، والقوة العسكرية، و/أو البركات الدينية.

لم ينتج عن معظم خطط الإصلاح أي شيء على الإطلاق، وعلى الرغم من الفشل الفكري في السياسة طويلة المدى، إلَّا أنَّ مهارة المفكرين

في إدارة الجدل أصبحت مهمة بواسطة البروز الدبلوماسي، ومن أمثلة هذه الشخصيات التي منحت مسؤوليات سياسية مهمة **هوي شيه**، الذي نعتبره بشكل أساسي مجادلاً ومقترحاً لمميزات المنطقية المجردة.



المراكز الفكرية في الدول المحاربة: (٣٥٠ قبل الميلاد)
(توجد أكاديمية تشي ـ هسي في تشي، محاكم بنغ ـ يان في تشاو)

وكان هناك بعض الأشخاص المشهورين بقدرتهم على الجدل وإقناع الآخرين بالرأي والرأي المخالف له، وهو أمر مفيد من الناحية السياسية، وذلك على الرغم من تعاظم مخاوف تحوّل التحالفات والخوف من دسائس القصور. حركة المثقفين والدبلوماسيين الدائمة وانتقالهم من مكان إلى آخر، وانتقالهم خارج وداخل مراكز خدمات الدول المتنوعة، جعلت منهم مفكرين كونيين خارج أي نطاق محلي ضيق، كما أصبحت سمعتهم الفكرية مستقلة عن الخدمات المقدّمة لهم.

تكوّنت الحركات السابقة في اللحظات المبكرة منها ـ فروع الكونفوشيوسية (الجو)، والموهية، وأسلوب يانغ تشي، ومحامي الحكم الذاتي الريفي ـ من المتجولين مع عدم وجود قواعد فكرية، وكما نرى في الشكل: (٤ ـ ٢)؛ فإنَّ النمو الفلسفي في أكثر من شكل حدث في الوقت

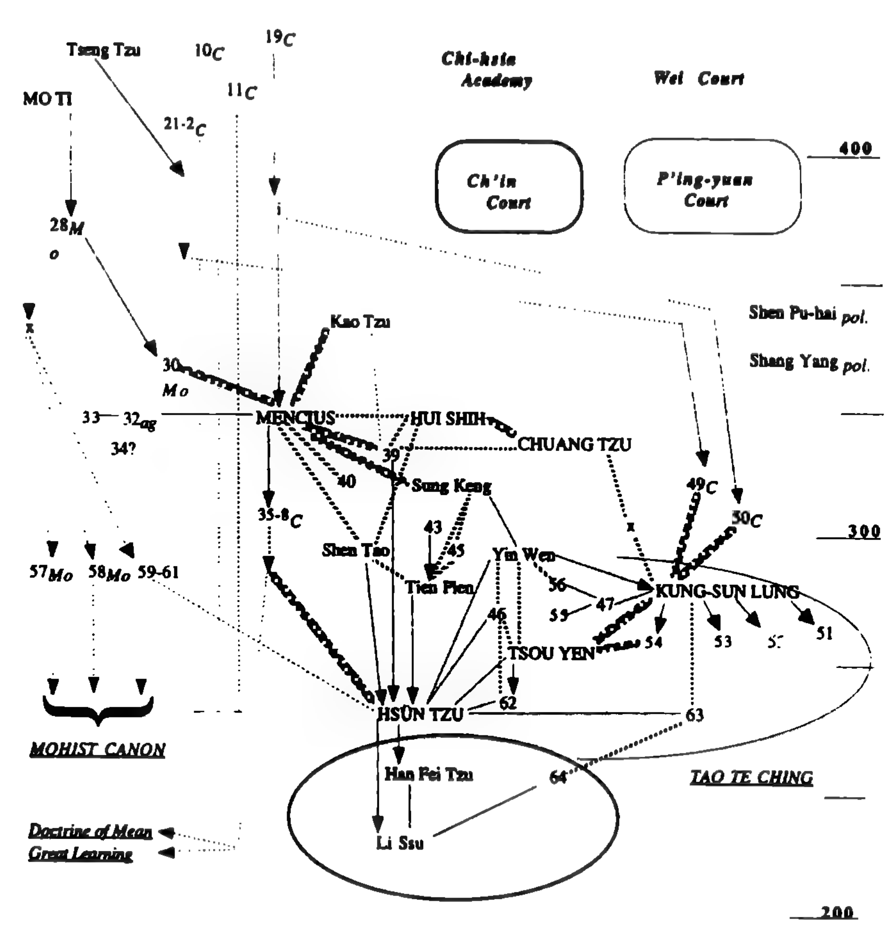
الذي استقرت فيه الحياة الثقافية، وكان ذلك بشكل كبير في المراكز الأربعة المتداخلة (نوبلوك (Knoblock)، ١٩٨٨: ٥ ـ ١١، ٢٠ ـ ٣٤، ٥٤ ـ ٦٤).

وبدأت المحكمة الموجودة في (وي Wei)، التي تعد واحدة من أقوى الدول المحاربة في وسط الصين الحالية، في رعاية مدرسة تزو ـ هسيا التابعة للكونفوشيوسية عام: (٣٨٠ قبل الميلاد تقريباً)، واستمر هذا الأمر لمدة ثلاثة أجيال، وفي الجزء الأخير من القرن، قام الملك بجمع مجموعة بارزة من العلماء في عاصمته تا ليناغ، وعمل هي ـ تشيه المنطقي الشهير في منصب رئيس وزراء ودبلوماسي، وهناك شخصيات أخرى تشمل المناظر الشهير تشيني كن (٣٩ في الشكل: ٤ ـ ٢)، ومينشيوس، وربما كان معهم تشينغ تزو، وهو صديق هوي شيه، ومع تنصيب ملك جديد (٣٢٠ بعد الميلاد)، تفرقت المجموعة، حيث ذهب مينشيوس وشنيو إلى أكاديمية تشي ـ هسيا (Chi-hsia)، وظهر مركز وي مرة أخرى بعد عدة أجيال (٢٧٠ ـ ٢٦٠)، عندما قام الأمير موي بنفسه بدعم كنغ ـ سونغ لونغ ودائرته.

وبدأت تشي الدولة القوية، الواقعة في الشرق، في رعاية العلماء عام: (٣٥٠ قبل الميلاد تقريباً)، ومن المحتمل أنَّها قامت بذلك من باب محاكاة وي، وفي ذروة أكاديمية تشي ـ هسيا: (٣٢٠ ـ ٣٠٠ تقريباً)، كانت تملك قاعة مخصصة للعلماء، التي تدعم ستة وسبعين عالما يحملون ألقاباً شرفية، ويحصلون على مكافآت كبيرة، وأصبحت الحياة الثقافية مستقلة ذاتياً، حيث إنَّ العلماء لم يطلب منهم المشاركة في الحكومة، ولكن يتوقع منهم أن يتشاوروا ويقدموا اقتراحات تتعلق بالأمر، وتجمع مئات العلماء الإضافيين للاستماع إلى الأمر والمشاركة فيه، وبسبب الغزو الذي تعرضت له تشي عام: (٢٨٤)؛ فإنَّ الأكاديمية تفرقت، ولكن بعد مرور عشرة أعوام تم إعادة تأسيسها، وخلال هذه الفترة كان أبرز شخصياتها هسين تزو، وكان ذلك حتى عام: (٢٦٥ تقريباً) عند وصول تشو ين الذي عمل على السيطرة على فلسفة ين ـ يانغ.

وعلى الرغم من ذلك، كان هناك مركز آخر في قصر بينغ ـ يوان، تحت إشراف أحد أمراء تشاو، ناحية الشمال، ويقال: إنَّ هذا الأمير قام برعاية بعض العلماء البالغ عددهم (١,٠٠٠) عالم ودارس في الفترة: (٢٧٠ ـ ٢٥٠ تقريباً)، وتشمل قائمة العلماء هسين تزو (Hsun Tzu)، الذي انتقل من أكاديمية تشي هسيا فور وصول تسو ين، وكينغ ـ سنليونغ ومطقيين آخرين، ورئيس

الوزراء يي تشينغ، الذي قام بكتابة حوليات الربيع والخريف للسيد يي تشينغ، كما وصل تسو ين إلى هناك أيضاً بصفته زائراً، حيث إنَّه تغلب على مينغ ـ سن في الجدل الذي دار بينهما، وعند ذلك استقال الأخير من المحكمة التابعة لوي، وفي النهاية، ترك هسين تزو بينغ ـ يان يأخذ منصبه كقاضٍ لمدينة تشي.



الشكل: (٤ ـ ٢)، المراكز المتقاطعة للدول المحاربة (٣٦٥ ـ ٢٠٠ قبل الميلاد)

روابط مبدئية رئيسية = → ـــ = روابط محتملة = ...

روابط معروفة = ـــــ = ALL CAPS = فيلسوف كبير

روابط عليها صراع = ـــــ = Pol = سياسي

Mo = الموزيين ـ C = تابع للكونفوشيوسية

Ag = بدائي يعمل في الزراعة

Lowercase = فيلسوف ثانوي العدد = فيلسوف غير مهم، مدرج في الفهرس (انظر إلى مرفق: ٢)

X = اسم مجهول اللقب الذي تحته خط = نص غير مذكور اسمه

تعد تشان أكبر دولة واقعة في الجنوب، وفيما يتعلق بحدود المستوطنة الصينية: فإنَّ المنطقيين الموهيين تمتعوا بالدعم المقدم لهم لمدة أجيال، واشتُهر هسين تزو في لانلينغ الواقعة بتشانتنغ الجنوبية (الساحل الشرقي)، حيث المكان الذي أسس فيه مدرسته، وكان ذلك هو المكان الذي جذب فيه تلاميذه مثل هان في (Han Fei)، ولي سي (Li Ssu)، واستمر تأثير مدرسة لانلينغ (Lanling)، وشبكة فروعها حتى بداية حقبة هان، وكان ذلك عندما سيطر العلماء على الحياة الفكرية للحكم الجديد، الأمر الذي أدى إلى وجود المسؤولين الامبرياليين إلى جانب العلماء الذين يدعمون نظام العلماء الذين ترعاهم الدولة (نوبلوك (Knoblock)، ١٩٨٨ : ٣٨ ـ ٣٩).

ووجدت الدول التبجيل والاحترام في رعاية المراكز الثقافية، بل ونافست بعضها في ذلك، كما كان لوي، وتشي، وتشو، وتشيو (مع تقليل التوكيد على منهج «جميع القادمين») مراكز خاصة بهم بشكل واضح، وكانت الأضواء الفكرية تلمع حولهم، حيث إنَّ الأوضاع المحلية تغيرت، وكان ذلك لدرجة أن دولة تشان «البربرية» العملية التي يمكن القول بأنَّه ليس بها رحمة، والواقعة على الحدود الغربية، عملت على تنصيب فان سو (Fan Sui) رئيساً للوزراء (٢٧١ ـ ٢٦٥ قبل الميلاد)، وهو بمثابة مناقش شهير ودبلوماسي سابق عمل في خدمة وي، وهناك جيل اتبع لي بي ـ وي، وهو تاجر شهير له عَلاقات بالمحكمة الموجودة في تشاو، الذي قام بالمناورات لكي يصبح رئيساً لوزراء تشين، كما أنَّه اجتمع على حسابه الخاص بمجموعة من العلماء البالغ عددهم (٣,٠٠٠) عالماً[٥]، ومن المحتمل أنَّ هذه المجموعة انقادت بعيداً عن المراكز القديمة الواقعة في بينغ ـ ين (في تشاو)، أكاديمية تشي ـ هسيا، ومركز هسين تزو الكائن في لانلينغ، حيث تجند فيه القانوني لي سو، واكتسبت مدينة تشين شهرة بأنَّها مناهضة للفكر باعتبارها المدينة التي قهرت باقي الصين في عشرينيات القرن الثالث، وكان السبب الأكبر لهذه الشهرة هو حرق كتب المنافسين التي ألفها لي سو عام: (٢١٣ ق.م)، ومع ذلك، فهذا العمل يبدو على أنَّه رد فعل خاص بالمتنافسين وسط المفكرين، حيث تمكنت إحدى الفئات من انتزاع السلطة المطلقة، وكان هذا آخر رد فعل للموقف المتعلق بالمحاكاة الفكرية، التي تقدمت بشكل مبدع لمدة من الأجيال المتتابعة حتى الاستقلال الهيكلي الذي عمل على جعل المنافسة تقتصر على مصدر واحد.

كما أنه في هذه الفترة من «المائة مدرسة» كانت الحياة الفكرية الصينية تشبه بشكل كبير الحياة الفكرية الموجودة في اليونان، حيث يذكرنا المناقشون المتجولون بين المحاكم الموجودة في الدول المتحاربة بالسفسطائيين، الذين كان العديد منهم يعمل في المجال الدبلوماسي أيضاً، إلى جانب اللاجئين أو المشاركين في الخطط الاستعمارية الموجودة في العالم اليوناني، وكان الفلاسفة اليونانيون مهتمين ليس فحسب بالتحالفات العسكرية (الحروب الفارسية، والتحالفات التابعة لأثينا والمضادة لها، وفيما بعد الحروب التي حدثت في البلاد المقدونية والهلنستية (اليونانية القديمة)، بل كانوا أيضاً مهتمين بالفئات الداخلية الأرستقراطية والديمقراطية، وكان الطغاة اليونانيون، الذين استغلوا الفرص على كلا الجانبين من صراع الطبقات، هم أكثر الناس الذين يفضلون التصرف باعتبارهم فلاسفة، كما هو الحال مع بعض الوزراء اللامعين في الدول الصينية، وأكدت البنية الخارجية في كل من الصين واليونان الجدل العام، كما عملت على زيادة شهرتها لدى المجتمع الفكري بحد ذاته، وقد حدث ذلك في الصين في وقت وجود الأكاديمية التابعة لتشي ـ هسيا ومنافسيها، وكانت أثينا المركز المنافس الذي بدأ من جيل السفسطائيين وما بعده. وفي كلا المكانين، اخترقت الشبكات العالمية والمنافسة نظام الانعكاس الذاتي.

الهياكل المؤسسة للفلسفة في الصين واليونان

تعد المكونات الجوهرية للفلسفة مختلفة في كل من الصين واليونان، ولكن التشابه قائم على مستوى الهيكل الخاص بالشبكات وبنيتها. كان قانون الأعداد الصغيرة فعالاً في وقت مبكر في كلا البلدين، حيث إنَّ الفئات المتعددة ظهرت لملء فضاء الانتباه الفكري، وفي كلتا الحالتين: فإنَّ الشروط المساعدة لظهور تلك الفئات اشتملت على التعدد السياسي، وعالمية التطور والأدب التجاري، وضعف سلطة الممارسات التقليدية الدينية.

فبالنسبة إلى اليونانيين: أصبحت العقائد الفلسفية التي تتناول أصل الكون في بادئ الأمر محط الانتباه، كما أنه تم دراسة طبيعة الآلهة، وكانت هناك أبحاث تتعلق بالعناصر المكونة للعالم الفيزيقي، أمَّا **بالنسبة إلى الصينيين**: جاءت الأمور المتعلقة بالطبيعة وبالغيب الأولى بعد الأمور

السياسية والأخلاقية، وحتى بعد أن أصبح المجتمع الفكري يعكس ذاته بشكل أكبر؛ فإنَّ الفلاسفة الصينيين قاموا ببناء رأس المال الثقافي بشكل متراكم على هذه الخطوط التي تأسست عليها فلسفتهم.

كان المدخل الصيني إلى التجريد الميتافيزيقي هو سؤال الطبيعة البشرية: ما إذا كانت أنانية وفردية (كما يتضح في يانغ تشو)، أم محبة للخير ومن ثَمَّ مسؤولة اجتماعياً (كما نرى في منشيوس)، أم شريرة بطبيعتها وبحاجة إلى السيطرة عليها بواسطة الطقوس الدينية (هسين تزو)، أو إجبار بواسطة القوانين (الشرعيين). حتى إنَّ تطور علم الكونيات الصوفي في تشوانغ تزو وتاو تي تشنغ كان مرتبطاً بشدة بالتساؤلات المتعلقة بالانسحاب من المجتمع المتحضر؛ وفي المنعطف المرتبط بـ «لاو تزو» في وقت الشرعيين Legalists، كان الانسحاب هو جوهر المسؤولية الاجتماعية من خلال الادعاء أن الملك الحكيم يمكنه تنظيم المجتمع الإنساني عن طريق السكون المثالي، كما أنَّه من بين العناصر التي ظهرت مؤخراً نجد أنَّ الأقرب لتكون موازية للكوسمولوجيا (علم الكونيات) الإغريقية هي عقائد ين يانغ وعقائد العمليات الخمس لـ تسو ين (٢٧٠ قبل الميلاد)، وكانت تلك العقائد مرتبطة بالشكوك السياسية المتعلقة بنشأة وسقوط السلالات.

وفي اليونان، اتجهت المحتويات الفلسفية نحو تطور معاكس بشكل كبير، والقضايا الأخلاقية التي تأتي في المقدمة بعد حصول المجتمع الفكري على كثافة داخلية، ومن ثَمَّ دفعت نحو التقدم إلى المستويات العليا من الانعكاس الذاتي المجرد، وعلى الرغم من مجادلة القانون الفيزيقي عبر السفسطائيين الذي يُعَدُّ أمراً مشابهاً للقضية التي أثارها يانغ تشو، فإنَّ التساؤل حول الطبيعة البشرية لم يكن أبداً موضع التركيز في الجدل السائد في اليونان كما هو الحال في الصين، وهناك تساوٍ شديد بين استمرار الأوضاع في كلا المكانين، ولكن المشاركة السياسية المثيرة للجدل التي مجدها أرسطو وأصحاب المذهب الرواقي عجزت عن تحقيق عبادة الشعائر والتقاليد التي أحاطت بالنهاية المتحفظة للتشكيلة الواسعة في الصين، وفيما يتعلَّق بالجانب الآخر؛ فإنَّ الانسحاب إلى اتاركسيا التي نصح بها الأبيقوريون والشكوكيون لم يتم اتباعها على صعيد الروابط الباطنية والسحرية التي عثرنا عليها في العرف الخاص بتشانغ تزو والطاوية الأولية، ولم

نجدها أيضاً في المجادلات الصينية حول الانتحار التلذذي عند مقارنته بهذه الأمور المتعلقة بالمدرسة السيرينيكية، وفي المقابل: فإنَّ المناقشات الأخلاقية في الفلسفة اليونانية (حتى وقت ظهور الحركات الدينية في العصور الوسطى المتأخرة على الأقل) قد غطت مساحة ضيقة، من الكلبيين والرواقيين في الداخل، وكانت القضية متعلقة بمدى نقاء الخير المثالي، وإلى أي مدى يجب أن تكون التسوية الموجودة هناك متضامنة مع الأعمال الخيرية الدنيوية والحسية وهذا مجال الجدل الذي لم يهتم به الصينيون بشكل كبير.

وشكَّل الشرط الأساسي ـ الذي ينبغي أن يعمل جنباً إلى جنب مع الظروف السياسية الخارجية متعددة السبل ـ نقاطَ الانطلاق لمحتويات النقاش الفلسفي، وفي اليونان: أدت الثورات الديمقراطية في الفترة من: (٧٠٠)، إلى (٥٠٠ قبل الميلاد) إلى اقتطاع الطوائف الدينية للدولة التي قادها الملوك القساوسة، وظلت الطوائف المدنية ذات تأثير ضعيف، أو تكاد تكون بلا تأثير من طبقة الكهنة المحترفين، على الرغم من دعم المواطنين لها باعتبارها جزءاً من واجباتهم السياسية (بركرت، ١٩٨٥، بريانت، ١٩٩٦)[٦].

كما أدى تبخر القوة العسكرية بين الدول المدن إلى منع هيمنة أية طائفة في الدولة على غيرها من الطوائف، وقد زاد عجز الدولة على حصر تركيز الانتباه الديني بسبب التأثير الناتج عن الطوائف غير الدولية، فهناك مراكز مثل ديلفي، وأولمبيا، وغيرها اعتمدت على السوق «الدولية» للعملاء، وأعطت اهتماماً كبيراً للمسائل الدينية الخاصة (فونتينروز، ١٩٧٨).

وفيما يتعلق بالمثقفين في دول المدن: اعتمدت إمكانيات الوظائف على اهتمام الجماهير العامة بشكل متزايد، وأصبح مجال علوم الكونيات الدينية ساحة يتنافس فيها المثقفون لجذب الانتباه، ويشير جي إي أر ليود (١٩٨٧: ٥٦ ـ ٧٠) إلى مزيج فريد بين «الإبداع والأنانية» في الفلسفة اليونانية، الأمر الناجم عن الصراع على الشهرة، كما تم استعمال البانثيون (**pantheon**) المكرّس لآلهة الطبيعة باعتباره منشأ رأس المال الثقافي ومصدراً لفلسفات عناصر علوم الكونيات.

ونظراً لنقص دول المدن والثورات الديمقراطية في الصين، توجه

المثقفون نحو دعم الأمراء الذين يرعون العلماء، وعول العلماء في البداية على رأس المال الثقافي التقليدي، وكان همُّهم الأساسي استعادة طوائف الدولة الدينية القديمة، وتراوحت البدائل من التوحيد الموهي المضاد للطقوس إلى الانسحاب من دين الدولة بشكل تام، وحتى توظيف الطوائف السحرية الهامشية باعتبارها حلولاً للشرعية السياسية، فقد شدد المفكرون الصينيون على الشرعية التقليدية لعلوم الكونيات الدينية القديمة، بل قاموا بإخفاء جميع الابتكارات التي صنعوها بقراءتها ضمن النصوص القديمة، حتى إنَّهم كانوا يخترعون النصوص إذا اقتضى الأمر، ومن ثمة؛ فإنَّه لا يوجد فلاسفة ذوو طبيعة «ما قبل سقراطية» في الصين، وكان الجدل الفلسفي الواضح مقيداً بعالم الدولة المتشكلة حديثاً وعَلاقة الفرد بها.

بالنسبة إلى اليونانيين: لم يكن التشريع الديني للدولة قضية كبيرة وذات أهمية حتى تسعى إليها الفلسفة المجردة، كما استمرت الطقوس المجتمعية، على الرغم من كونها واسعة الانتشار، باعتبارها مسألة التزام عملي، وشن الأعداء السياسيون هجوماً على الفلاسفة مثل: أناكساغوراس، وسقراط بحجة إهانة الطوائف الدينية، ولكن الموقف السائد للمفكرين نزولاً حتى الإمبراطورية الرومانية بَدَا وكأنَّ التقاليد الدينية لم تكن ملائمة لاهتماماتهم، ولهذا السبب: فإنَّ القضايا الأخلاقية في الفلسفة اليونانية معلقة بشكل كامل على تصرفات الفرد، حتى إنَّ المدافعين عن المشاركة السياسية كانوا يرون هذا الأمر على أنَّه قضية تتعلق بالطريقة التي يجب أن يتصرف على أساسها الفرد، وليس على أنَّها أمر متعلق بما هو أفضل للدولة[٧].

وتقع التشابهات بين الفلسفة اليونانية والصينية عند المستوى الداخلي للعَلاقات الهيكلية داخل المجتمع الفكري، وتقف الأجيال الأولى في كل مكان في توازٍ هيكلي، ويعتبر كل من طاليس (Thales)، وسولون (Solon)، والعقلاء الآخرين للجيل الموجود، سياسيين معروفين بأقوالهم اللبيبة وبعطائهم القانوني، كما أنَّهم قادة فترة الإصلاح السياسي التي جاءت عن طريق الإطاحة بالطبقة الأرستقراطية القديمة (وإنهاء احتكار الملوك القساوسة لطوائف الدولة الدينية)، ويتوازى هؤلاء الإغريق مع كونفوشيوس وتلاميذه، ومعِ هذا النوع من «الشرعيين» الأوائل مثل شين بو ـ هاي وشانغ يانغ، اللذيْنِ كان شغلهما الشاغل هو الإصلاح السياسي، واتبعت التغيرات في

الهيكل السياسي الصيني مساراً مختلفاً عن مثيلاتها في اليونان ـ حيث إنَّها تفتقد الثورة الديمقراطية في نظام الدولة اللامركزي ـ، ولكن الانعكاسات على الاضطراب السياسي والتغير الديني هو أمر مشترك لدى كليهما، كما أنَّ منظمة **مو تي** المنضبطة، التي اقترحت أن تتولى أمر المسائل السياسية، تضاهي أخوية فيثاغوراس (Pythagorean)، التي حازت على السلطة السياسية في بعض المدن التابعة للمستعمرات النائية.

الاختلافات في البيئة الخارجية، والعَلاقة بين الدين والسياسة، بدأت تدفع العالم الفكري في الصين واليونان إلى مواجهة مشكلات مختلفة؛ وكان تراث رأس المال الثقافي قد تم وضعه في مسارات متباينة حتى مع تطور الشبكات هيكلياً بالتوازي معه، وأثرت الشروط الاجتماعية الخارجية والداخلية، على محتوى الأفكار الصينية واليونانية: الخارجية التي حددت مواضيع الدراسة والبحث، والداخلية التي اتجهت نحو المنطق، والأسلوب الجدلي، والتجريد المفاهيمي الذي قد يستمر في كلا المكانين في الفترة المقبلة.

واستمرت في اليونان الأوضاع اللامركزية للدول المحاربة حتى نهاية القهر الروماني عام: (٨٥ قبل الميلاد تقريباً)، وحتى بعد ذلك لم تجرؤ روما على احتكار الحياة الفكرية بنفس الطريقة التي استمرت بها سلالات الصين المركزية بدءاً من تشين إلى هان تباعاً، ويعد التشابه هو أكبر ضربة، بين الصين منذ: (٣٣٥)، إلى: (٢٣٥ قبل الميلاد تقريباً) ـ بنحو ثلاثة أجيال ـ، وبين هي ـ تشي، ومنشيوس إلى عهد قوانين الموهيين، وهسين تزو، وهان في تزو ـ والخمسة أو الستة الأجيال في اليونان في الفترة من: (٥٠٠)، إلى: (٣٠٠ قبل الميلاد تقريباً)، وعلقت الحياة الفكرية في كلا المكانين حول ظهور ما يمكن أن نطلق عليهم «السفسطائيين»، أو المجادلين المحترفين، وعلا شأن شبكة الجدل خلال جيلين إلى أن امتدت إلى المنطقيين والإبستيمولوجيين، الذين عملوا على وجود اكتشافات جديدة تتعلق بطبيعة الاستدلالات والأفكار، وجرب المعاصرون المرحلة الأولية في هذا الاكتشاف للأشياء المجردة فور ظهور المفارقات، كما أن العبارات الشهيرة لهوي شيه مثل «فرس بُني اللون وثور أسود اللون يمثلان ثلاثة أشخاص»؛ «لم تمس العجلات الأرض أبداً» (تشان، ١٩٦٣ : ٢٣٤ ـ ٢٣٥) ـ قد

تشكل جدلاً يتعلق بوهم التميز بين الوقت والمكان المادي، حيث إنَّ بعضاً من مفارقاته المتعلقة بالحركة تشبه تناقضات زينون في إليا، ويبدو أنَّ هوي شيه قد قدم أيضاً تحدي الاستدلال على شيء خفي من خلال تعريف اسمه (جراهام، ١٩٧٨: ٦٢). وجادل كنغ ـ سن لانغ ـ الذي أتى بعد ذلك بجيل ـ بشكل أكثر وضوحاً فيما يتعلق بالأسماء، والأشكال، والمواد، على الرغم من تسببه في بعض العيوب في تناقضات مثل: «الحصان الأبيض ليس حصاناً»، ويبدو أنَّ كنغ ـ سن لانغ حاول أن يحل المشاكل الإبستمولوجية، التي تميز البياض عن الحجارة ورؤية العقل عن رؤية العين (تشان) (Chan)، ١٩٦٤: ٢٤٢)[٨].

انفتح مجال فكري جديد وامتلأ سريعاً بالمواقف المتعارضة بفعل قانون الأعداد الصغيرة، حيث تعارضت الاتجاهات التي تميل نحو السفسطة والمثالية مع دفاعات المذهب التجريبي والطبيعي. واقترب المشكّلون لشرائع الموهيين في هذا القرن بعد مرور عام: (٣٠٠ قبل الميلاد) من النمط التجريبي في العلوم الطبيعية، ومن الطرق الإقليدية في علم الرياضيات (نيدهام (Needham)، ١٩٥٦: ١٧١ ـ ١٨٤)، كما أنهم قاموا باستخدام مفاهيم جديدة «للمعارف البدهية» (هسين، والمحتمل أنَّ هوي شيه هو الذي قام بتقديمها «والمعارف الضرورية» (بي إي)، كما أنَّها ذهبت إلى اشتقاق المبادئ الأخلاقية، والهندسية من خلال سلسلة من التعريفات (جراهام، ١٩٧٨: ٦٢ ـ ٦٣)، وأدَّى هذا بدوره إلى تكوين توازٍ معين مع مدرسة أفلاطون، مع استخدامها لعلم الرياضيات باعتباره مقياساً لهبوط الأخلاقيات غير المناسبة من وجهة نظرنا.

من وجهة نظر المخيم الكونفوشيوسي، قام منشيوس برد فعل نحو المجادلين، والمنتفعين، والمعارضين للأخلاق عن طريق المحاججة عن المثالية الموضوعية للطبيعة البشرية والأخلاقية، وعلى الرغم من كون هذا الأمر متعلقاً بحفظ الإيمان الكونفوشيوسي؛ فإنَّه أجبر على تبني مفاهيم الجدل المنطقي، ولذا فقد انطلق نحو المدافعة عن مفهوم الخواص التي تشترك فيها الموضوعات (سكوارتز، ١٩٥٨: ٢٥٨ ـ ٢٦٥)، من ثم تمكنت الأدوات الفكرية لمنشيوس من التحول إلى تطبيقات أخرى، وأصبح موقفه الجوهري مثل الوقود لأحد أجنحة الكونفوشيوسية الأخرى، ولم يعد يروّج

للميزة الجوهرية للطقوس، وإنَّما يصنع دفاعاً صريحاً عن المذهب الطبيعي في كل من الأخلاقيات، والمنوط على يدي هسين تزو، ودفع تلميذه هان فاي هذا المذهب الطبيعي إلى ثورة مفتوحة ضد التقاليد الكونفوشيوسية.

وبالنسبة إلى اقتراح المذاهب القانونية، لم يحظ هان فاي ببساطة بمميزات فرصة الوضع السياسي الداخلي الخاص بتشريع السياسات المركزية للقوة الزائدة لتشان، كما ظهر القانون أيضاً من الديناميكا الداخلية للعالم الفكري، واكتشفت كل من الكونفوشيوسية والمجموعة الكبيرة من المثقفين الأقطاب البديلة للمقاييس المثالية والطبيعية التي يتجادلون بالنظر إليها، كما أنَّ التطور المفاهيمي المتزايد أثر أيضاً على الكوسمولوجيا وعمل على تحويلها، وقد استطاع هان تاك أن يأخذ الاتجاه المعاكس للكونفوشيوسية التقليدية، ومن استعمال البدائيات مثل مؤلف تاو تي تشانغ وتشوانغ تزو، عند نقدهم للتملق التاريخي السابق؛ واستعار في الوقت نفسه من علم الغيبيات الحديث عن طريق تحويل مفهوم تاو إلى مبدأ طبيعي للنظام الموجود في العالم الفيزيائي.

وعند مقارنتهم باليونانيين، نجد أنَّ المثقفين الصينيين في هذا الوقت ركّزوا على أولوية التجريد الميتافيزيقي، فعلى الرغم من وجود العديد من المناقشات التي تتجه نحو المفاهيم المتعالية أو المثالية، لم يكن هناك أي تحرك كما هو الحال مع أفلاطون وتابعيه للتعرف على مستويات التجريد التصوري إلى جانب درجات الحقيقة الميتافيزيقية، الكتاب الذي عُرف لاحقاً باسم: «الطريق إلى الفضيلة Tao Te Ching»، الذي ظهر طبقاً لاسمه المستعار القديم الذي يبدو عليه في أواخر هذه الفترة، وكان كل ذلك قائماً على الانعكاسات الإبستمولوجية لكينغ - ين لينغ و«مدرسة الأسماء» بسبب مفهوم اللّاإسمية، وتساهم الحقيقة الميتافيزيقية العظيمة هنا في ما يمكننا أن نطلق عليه الكلمة الأخيرة (أو الكلمات اللاأخيرة) في الجدل الفلسفي، والاسمية المميزة بمفهوم العيش، التاو (الطريق)، طبقا للمبدأ الداخلي للعوالم الداخلية والاجتماعية.

ولكن هذا الطريق نحو الميتافيزيقا الواضحة للتجريد لم يتطور أبداً، وتوقف التأثير المحفز للمنطق ونظرية المعرفة حول الكوسمولوجيا التي

تتصف بها كل من الفترة الكلاسيكية اليونانية «والمائة مدرسة»، حيث إنَّنا قد وجدنا الفرق الحاسم بين المجتمعين الفكريين، وعاش المجتمع اليوناني «فترته الجدلية» لمدة (١٢ جيل)، وكان أشهرها في الفترة من: (٥٠٠)، إلى: (٣٠٠ قبل الميلاد)، إلى جانب ستة أجيال أخرى من الجدل الإبستمولوجي خلال كرنيدس، والمنطقيين الرواقيين، وشكوكية اينسيديمس، وفيما يتعلق بالصينيين، تم التتابع بشكل أقصر من غيرهم: لمدة تتراوح من أربعة إلى خمسة أجيال على الأغلب، بدءاً من يانغ تشان إلى هان في تزو، ثم تداخلت بعد ذلك قوى خارجية لتحد من مدى الجدل الدائر مع العالم الفكري بشكل عنيف، مع توحيد الصين بواسطة تشان وخليفته، حقبة هان، وكانت الفرصة الخاصة بالتجميع على المستويات المتتالية للانعكاسات من المحتمل بشكل كبير أن يتم استئنافها إلى الجمهور المضاد للفكر، وبدلاً من تشجيعهم لبذل المزيد والوصول إلى النظرية الفكرية وعلم الميتافيزيقا المجرد، تراجعت الفلسفة الصينية إلى اهتمامات العامة، كما أنَّ الطائفة التي أصبحت في وقت لاحق «الطائفة الصينية» قامت بتشكيل مميز للأفكار الفلسفية التي تشكلت في فترة هان ذات السلطة المركزية التي تكونت من انصهار التجريد الفكري إلى جانب العقيدة الدينية السياسية التي وقعت تحت أثر الشروط الخارجية.

فضاء الانتباه المزدحم وجيل التوليف

كما هو الحال في اليونان؛ فإنَّ تدفق المدارس خلال الجيل الذي أتى بعد سقراط أدَّى إلى الازدحام وعدم استقرار معظم اتجاهات التحول، أمَّا في الصين فإن الحد الأقصى لقانون الأعداد الصغيرة برز بشكل واضح في عام: (٣٠٠ قبل الميلاد)، وفي كلتا الحالتين؛ فإنَّنا نرى فترة ممتلئة بالمفكرين التجزيئيين الواثقين من أنفسهم، الذين يتدفقون إلى المجال المفتوح الجديد لاعتبارات نظرية خالصة، متخذين مواقع متطرفة ومزدرين لأي دعوة للوصول إلى تسوية مع المتنافسين، ويعد هذا الأمر بارزاً في وقت الموهيين: الذين يُعدّون أكثر الجماعات انضباطاً في وقتهم، فقد انقسموا بدورهم إلى ثلاث طوائف: (تشوانغ تزو، فصل. ٣٣، جراهام، ١٩٧٨: ٢٢ ـ ٢٤)، ويشمل نزاعهم المشاكل التصورية والمنطقية («الاختلافات

والتشابهات»، «عدم التوافق بين الفردي والزوجي») التي تناولوها بجدية لدرجة تجعلهم يطلقون على بعضهم البعض صفة الزندقة، وتم إصلاح الانشقاق في الجيل الذي كان في فترة: (٢٥٠ قبل الميلاد) بواسطة التأليف الجديد[٩].

العمل العظيم الذي أعاد صياغة تحالفهم هو: «خلاصة الموقف الموهي»، كان بمثابة القوانين، التي تتسم بالحدة التصويرية والمفهومية، وشمولية النطاق، ووضح **النظام** الذي يعتبر من سمات الإبداع في النمط التأليفي، كما أن الفكرة التي تشير إلى أن «العقل الصيني» غير قادر على الدخول في جدل منطقي مجرد تم دحضها بواسطة وجود القوانين، وأصبحت هذه الأيديولوجية الخاصة بتفسير التاريخ الصيني ممكنة فقط بسبب إعادة الاصطفاف في الشبكات الفكرية، في الوقت الذي انتهت فيه سلالة هان من التقاليد الخاصة بالموهيين.

وكانت الصورة الأحدث للشرائع والقوانين، «الطريق إلى الفضيلة Tao Te Ching» تُعَدُّ تأليفاً على الجانب الآخر من هذا المجال. وكانت تلعب في ذات الجهة من المعارضة مثل تشانغ تزو، بل إنها كانت أكثر توحيداً واتساقاً من تجميع الآراء التي وضعت فيما بعد تحت اسم تشانغ. فهي تظهر مزيداً من الوعي المتطور الخاص بالمعارضين الفلسفيين، محولةً أدوات مدرسة الأسماء إلى أداة فلسفية ومنطقية لإضفاء قيمة متعالية على الأسماء، ومحولة أسلوب السفسطة الجدلية إلى تناقض جوهري ذي معنى، كما أنَّها تأليف ديني سياسي، ينسج معاً البدائيين الأوائل والمعارضين للشعائر مع الخطط الجديدة للاتجاه الخاص بالدولة.

ولكن في الوقت الذي اقترحت فيه مدرسة ين ـ يانغ التدخل في المستوى السحري للتكهن، ساهم كتاب التاو (الطريق إلى الفضيلة) بشكل أكثر في الروحانيات الدينية الحسنة إلى جانب الحاكم العاقل المنبثق من القوى الكونية التي تتعلق بالانسحاب التأملي.

ويُعد هذا الأمر علامة على نجاح التأليف الذي يفيد أن كتاب التاو «الطريق إلى الفضيلة» على وشك أن يصبح المفضل من بين العديد من الفئات المتتالية، حتى إنَّ رجال القانون في الجيل التالي قد يجدون

استخداماً له بخصوص تشريع النظام البيروقراطي للتشغيل بِيُسر، والمتعلق بالجوائز والعقوبات التي قد تؤدي إلى جعل المجتمع يتحرك باذلاً نفس المجهود الذي يبذله التاو بشكل طبيعي (سكوارتز، ١٩٨٥: ٣٤٣ ـ ٣٤٥).

كما أنَّ جزءاً من نجاح هذا التأليف للتاو هو القدرة على قراءته بواسطة العديد من الأساليب، كما أشار هولميس ويلش (١٩٦٥: فوريورد)، إلى أنَّه لا توجد أي ترجمة يمكن أن تكون مرضية؛ لأنَّه لا يوجد ترجمة قد تكون محيرة مثل الأصل. من غير الدقيق أن نقول: إنَّ المؤلف تناول الروحانيات والآراء الصوفية السابقة، ونسج مذهبه من خلالها، لأنَّه يبدو بوضوح أنَّه لا توجد صيغ روحانية وصوفية صريحة سابقة ـ وبالتالي صيغ ميتافيزيقة ـ قبل ذلك الوقت، ومن ثَمَّ: فإنَّ الروحانيات الفلسفية بالأحرى تم إنشاؤها بواسطة هذا المجهود فحسب؛ ليشكل مواقع تقوم بتوحيد وتجاوز فوج من المدارس الفلسفية والسياسية.

وكما أن «المدارس المائة» قد انحدرت، وبالإضافة إلى تأليفات الموهيين والتاو تي، كان الاتجاهان الفكريان التأليفيان هما: الكونفوشيوسية الطبيعية التابعة لهسين تزو ومدرسة الين ـ يانغ/عقيدة العملاء الخمسة الخاصة بتسو ين. وكان هسين تزو مفكراً تأليفياً آخراً، والذي يذكرنا بشكل ما بأسلوب الموهيين، والذين اتصل بهم في أثناء زيارته إلى تشو، وكانت مدرسته في لانلينغ مركز الشبكات الواقعة في نهاية الدول المحاربة، وباستخدام اتصالاته المتعددة حول فئات العالم الفكرية (انظر الشكل: ٤ ـ ٢)، كان هسين تزو في موقع مهم يسمح له أن يكون مفكراً تأليفياً. حيث قام بتنظيم المفاهيم، ووضع العَلاقات بين مجالات المعرفة بطريقة موازية لأحد المفكرين التأليفيين، ألا وهو أرسطو، واحتل هسين تزو منتصف المجال، محافظاً على الطبيعة، ولكن دون استخدام الراديكالية الخاصة بالموهيين، وكان أتباعه فوق جميع أتباع المدارس الأخرى (الجو ju) ملخصاً دور الكونفوشيوسية النموذجية في المحافظة على النصوص الكلاسيكية، والدفاع عن الشعائر القديمة.

وتُعد مدرسة ين ـ يانغ أكثر الفصائل الناجحة في جمع الرعاية الخارجية، كما أنَّها كانت توفيقية أيضاً في الفترة من: (٢٦٥ قبل الميلاد

تقريباً)، حيث قام تسو يان بجمع خطط متعددة ومختلفة للكهانة، التي تراجعت بشكل واضح إلى مستوى القرن السابق: حيث انحسار وتدفق الين (الظلام، أنثوي، منفعل)، ويانج (مضيء، ذكر، ونشيط) إلى جانب دائرة من العناصر الأساسية الخمسة (الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والأرض)، الأمر الذي يذكرنا بالكوسمولوجيا التي كانت موجودة قبل عهد سقراط، خاصة مع إيمبيدوكلس(١٠)، ولكن في هذه الحالة، كان تسو ين متجهاً بشكل أقل نحو عرض الكوسمولوجيا الطبيعية، والمهتم بشكل كبير بعرض استئناف فوري مستخدماً أدواته للتنبؤ السياسي، كما أنَّه قام بإنتاج موسوعة لترتيب الظواهر البشرية ـ الأنهار، والجبال، والسهول، والأجسام السماوية ـ الأمر الذي يؤدي إلى تقدم عبر دائرة من العناصر، وتعد الأحداث البشرية من الأمور الدورية، ومن ثَمَّ فإنَّ نهوض وسقوط السلالات يعتبر أمراً يمكن التنبؤ به، وقام تسو ين بعمل استعراض كبير في المجادلات القضائية، محرجاً كنغ ـ ين لينغ في بينغ يان، ومحركاً هسين تزو إلى أن يترك تشي (نوبلك، ١٩٨٨: ١١ ـ ٦٣)، وفي فترة وجود أفكاره المطلقة، يعد تسو ين واحداً من أكثر الشخصيات المؤثرة في التاريخ الصيني.

في تشكيلة المواقف المتنافسة تلك، تمَّ استقطاب الفلاسفة السياسيين الكبار حتى ذلك الوقت من بين الكونفوشيوسيين، الذين ادعوا أنَّ الشعائر الصحيحة من الناحية التقليدية قد يكون باستطاعتها إعادة النظام الاجتماعي، كما أنَّ الموهيين دافعوا عن النشاط العسكري المتنوع القائم على الإيثار العالمي، وكانت المعضلة الفكرية تشير إلى أن الكونفوشيوسيين أصبحوا محافظين سياسيين بشكل قوي ومدافعين عن سلالة تم إهمالها لفترة طويلة، بينما كان موقفهم السياسي (الذي استقر ضد الموهيين) مستقلاً وذا دور فعال، وكان الموهيون بدورهم منشقين مثاليين، ولكن ظل المحافظون الدينيون مع اعتقادهم الديني فيما يتعلق بالأرواح الحسنة والمنتقمة، وأعاد تسو ين توزيع المكونات مستعيناً بالعقيدة الدينية ومعدلاً التغيير السياسي، وفي الحقيقة، بالأخص التغيرات النفعية والمتعلقة بالسياسات القوية، وفي الوقت نفسه، احتفظت كوسمولوجيا الكهانة الخاصة به بغشاء الشرعية التي تفيد أنَّ رجال القانون ذهبوا بعيداً مع نظرية الطبيعة الصارخة الخاصة بهم.

المركزية في سلالة هان:
تكوين الكونفوشيوسية الرسمية ومعارضتها

لقد نتج عن مشكلة الازدحام في مجال الانتباه موجة من التأليفات وسط الفصائل المتعددة في آخر فترة الدول المتحاربة، وتزايدت التأليفات باستمرار بفعل الظروف الخارجية عندما تمركزت دولة تشان القاهرة وسلالة هان اللاحقة في الحياة الفكرية، كما أنَّ المراكز المتنافسة التي عملت على تشجيع الإبداع كانت قد قلَّت الآن إلى أن أصبحت مركزاً واحداً تحت الرعاية الإمبريالية، فأي طائفة فكرية يمكنها السيطرة على القاعدة المادية الجديدة؟ في تشان، فرض القانونيون (Legalists) هيمنتهم، ولكن ثورة هان جعلتهم يخضعون لقيود معينة، كما أنَّ مدرسة ين يانغ التابعة لتسو ين ومخططات العرافة الغامضة الأخرى ظلت تتمتع بالشهرة، وبحلول الوقت الذي تأسست فيه إدارة هان المركزية بشكل قوي عام: (١٣٠ قبل الميلاد تقريباً)، قامت الكونفوشيوسية بالعودة المثيرة وارتفعت إلى مستوى العقيدة الرسمية الوحيدة.



سلالة هان، ٢٠٠ ق. م ـ ٢٠٠ ب. م

وتمت كتابة باقي التاريخ الصيني في ضوء الكونفوشيوسية، ولكن يجب ألا ننظر إلى هيمنتها المستمرة على أنَّها كانت أمراً ممنوحاً، ففي آخر عهد الدول المتحاربة، كانت الكونفوشيوسية واحدة من بين العديد من الفصائل، ولكنَّها لم تكن الفصيل المهيمن، ولم يكن موقعها أيضاً ذا أهمية خاصة حتى الجيلين الأولين من سلالة هان، وكان الكونفوشي جو هو من قام بالمناورة اللازمة لوصولهم إلى القوة خلال سلسلة من التحركات على الصعيد التنظيمي والفكري.

كانت الخطوة الأولى في التحرك هي إقامة روابط مع ممارسات الكهانة والعرافة التي تم استئنافها بشكل قوي جداً سياسياً، وكان ذلك في وقت الانتقال بين سلالات تشان وهان، عندما تم حظر الكتب الخاصة بالمدارس الفلسفية تم السماح لنصوص الكهانة، الأمر الذي جعلها تصبح ميدان السباق الذي تحاول فيه المدارس الفكرية أن تبقى على قيد الحياة. تبنت إحدى فصائل الكونفوشيوسية مجموعة قريبة نسبيّاً من سجلات الكهنة القديمة، حيث أضافت تعليقات، ونسبتها إلى كونفوشيوس نفسه، وقامت بتفسير سداسيات الصفوف المحطمة وغير المحطمة بواسطة إحدى الوسائل الخاصة بالكونفوشيوسية «الرجل المتفوق» (غرهام، ١٩٨٩: ٥٣٨ ـ ٣٥٩)، وخلال فترة جيل أو جيلين تم اعتبار الكتاب على أنَّه واحد من النصوص القديمة التشريعية، ويطلق عليه الآن يا تشانغ ـ «كلاسيكيات التغيرات»، ومن هذا المنطلق الخاص بقاعدة الكهانة، فإن الكونفوشيوسية استطاعت فيما بعد استيعاب مدرسة ين ـ يانغ ودمجها مع الشعائر المسيطرة، واختفى الجميع في الدول المتحاربة، تاركين وراءهم الكهانة الكونفوشيوسية في وسط مجال الانتباه.

تم بناء القاعدة المادية، وكانت **الخطوة الأولى**: هي ترميم الطائفة السماوية في المحكمة الشعائرية الخاصة بالتضحيات، و**الخطوة التالية**: هي تقديس كونفوشيوس نفسه، كما أنَّه تم تأسيس شعائر دورية، لتقديم الإجلال لشعار هوية المجموعة، وفي الواقع تم وضع الكونفوشيوسيين في مقدمة الشعائر، وتم تطوير العقيدة لدرجة أنَّ كونفوشيوس نفسه قام بتقديم الانتداب

السماوي بنفسه باعتباره الحاكم الدنيوي في الواقع، إلى جانب وجود سلسلة من الحكماء، الذين يظهرون بشكل دوري، جاعلين المرء يتوقع المزيد مثل هؤلاء الحكام الكونفوشيوسيين، وعلى صعيد الخطة الدنيوية؛ فإنَّ هذه الأيديولوجية المطابقة للتغيير التي انتقل بواسطتها الكونفشيوسيون بعيداً عن صورتهم كـ (جو ju) وهم القيمون على النصوص القديمة، منتقلين إلى المسؤولين البيروقراطيين، مدعين احتكار المناصب الرسمية في الحكومة. تم تأسيس جامعة تابعة للدولة عام: (١٢٤ قبل الميلاد) لتدريب المسؤولين، وبحلول عام: (٥ بعد الميلاد) زاد عدد طلابها إلى أن أصبحوا (٣,٠٠٠) طالب (سي اتش سي، ١٩٨٦ : ٧٥٦).

ادعاءات الكونفوشيوسية المتعلقة بالاحتكار الإيديولوجي والإداري كانت مثالية، حيث إنَّ تحققها الواقعي كان قصيراً بشكل ملحوظ، ففي البداية كان الاعتماد فقط على تجنيد البيروقراطية باعتبارها الأجدر بين المسؤولين المتعلمين. حيث إنَّ السيادة كانت للعشائر والعائلات النبيلة في الأقاليم، وظلت السياسات التراثية ذات تأثير لدى القضاء، كما لم يكن الدخول إلى جامعة الدولة يتم عن طريق الامتحانات التنافسية، ولكن عبر رعاية البارزين في الدولة. حدث التأثير في الإبداع الفكري بشكل أساسي في وقت تأسيس الهيكل للمرة الأولى، وفي بداية سلالة هان، قامت المحكمة بتوطين التعليم الرسمي عبر (٧٠ عالم)، والذي يغطي مدى واسعاً من النصوص والتخصصات التي أتت من الدول المحاربة.

في حكم الإمبراطور الجديد وي تي (أر. ١٤١ ـ ٨٦ قبل الميلاد)، قامت الكونفوشيوسية بضربة للخبراء الأوائل في النصوص الدبلوماسية والقانونية وتم حظرهم من المناصب الحكومية، ثم بعد ذلك عام: (١٣٦ قبل الميلاد) تم تقليل عدد محاضرات العلماء إلى أن أصبحت خمس محاضرات تتعلق بالأشياء التي أصبحت منذ الآن أقسام للكونفوشيوسية العظيمة (نوبلوك، ١٩٨٨ : ٣٩ ـ ٤١)[١١]، كما استمر العلماء في الشعائر الكونفوشيوسية التي دعمتها مخططات الكهانة الفورية المتقدمة، والنظام الفلسفي، والدين الكونفوشيوسي الجديد.

والشخص الذي حصل على شهرته عبر انقلابه الفكري هو تشانغ ـ شو،

على الرغم من عدم كونه بمفرده في هذه المناورات (سي اتش سي، ١٩٨٦ : ٧٠٩ ـ ٧١٠؛ نوبلوك، ١٩٨٨ : ٣٨ ـ ٣٩). وغمرت الكونفوشيوسية المدنية التي وجدت قبل تشان في نظام تينغ للإحاطة والخاص بالتطابقات، كما أنَّ الوكلاء الخمسة التابعين لمدرسة ين ـ يانغ، وغير المتحدين بواسطة المؤلفين الكونفوشيوسيين الموجودين في الملاحق الخاصة بين تشانغ، تم وعظهم حتى ينضموا إلى السلسلة الاجتماعية: من منطلق أن الأرض تخدم السماء بكل إخلاص؛ لذلك فإنَّ الوكلاء الخمسة هم بمثابة الأعمال التي قام بها الأبناء والوزراء المخلصون (تشان، ١٩٦٣ : ٢٧٩)، وتم تمثيل الكون على أنَّه مثالي ووصف النظام البشري على أنه سلسلة من التطابقات مع الظواهر الطبيعية، وبناء على العقائد التابعة لمدرسة تسو ين، اقترح تانغ متابعة كيفية حصول كل سلالة على العرش، ولونها السائد ونوعيتها، حيث يجب أن يحصل المسؤولون الحكوميون على أربعة مناصب بسبب وجود أربعة مواسم، وأجازت هذه التطابقات تأسيس هيكل بيروقراطي، وطالبت بوجود مقر رئيسي للخبراء في الحكومة بناء على النُذُر الطبيعي، كما أنَّ جميع الأخطاء التي يرتكبها المسؤولون البشريون ـ طبقاً لهذه النظرية الخاصة بالتطابقات ـ مرتبطة بالأمور غير الطبيعية في الطبيعة، وأعطي تانغ تشانغ ـ تشو تفسير غائي، وميكانيكي للطقس، والظواهر الطبيعية الأخرى، كما أنَّها ساهمت مع العديد من الملاحظات التجريبية إلى جانب المراجع المتعلقة بالمخلوقات السحرية، وكان المسؤولون الكونفوشيوسيون هم من قاموا بمسح كل من العالم البشري والطبيعي والتحقق حتى يعثروا على علامات تدل على وجود الأمور غير الطبيعية، ويقوموا بعد ذلك بتصحيحها عن طريق الإجراءات الإدارية والشعائرية.

وكان التأثير الفكري لإعادة الاصطفاف هذا يهدف إلى إسقاط الفلسفة إلى مستوى الصلابة والخصوصية، وتسببت الأنظمة التكهنية في وجود الفلسفة في خدمة التشريع السياسي، ووجهت المفكرين إلى التحالفات مع الفصائل السياسية، وليس في اتجاه استقلال القضايا الفكرية، وتبنى الإمبراطور الأول تشان نظام تسو ين بواسطة أخذ المياه على أنَّها العنصر الحاكم في حكمه الجديد، وبذلك فإنَّها أخذت مكان النار التي كانت العنصر الحاكم في فترة الدول المحاربة، وفي بداية سلالة هان، سيطر على

الحياة الفكرية المستشارون الذين اقترحوا وجهات النظر الكونية مثل ما هو العنصر (النار أم الماء) الذي سيكون القوة السائدة للسلالة الجديدة، وترأس تسو ين مدرسة ين يانغ الممارسة الفكرية التي أصبحت الآن ممارسة تابعة للكونفوشيوسية أيضاً، وبالنسبة إلى هذا الاتجاه نحو العالم الفكري تمت إضافة المسؤوليات الخاصة بالكهانة على صعيد الجانب السياسي، نظراً لإمكانية احتكار المعجزات والنُذُر من خلال جميع الفصائل السياسية، مثل الورثة الطموحين، أو فروع المنشقين من طبقة النبلاء، الذين باستطاعتهم تزويدنا بتشريعات بديلة تحتوي على ملاحظات عاطفية وسحرية تلائم جو المؤامرات والانقلابات، وتتمتع خطط الكهانة بشهرة محفوفة بالمخاطر مع هان وفي السلالات التي تبعتها، وتم نفي تانغ تشانغ تشو، الذي أحاط نفسه ببهاء الشعائر لدرجة أنه بدأ يحاضر من وراء شاشة بعيدة عن أنظار الفانين، إلى الأقاليم بسبب دفاعه المتحمس عن خطط التكهن التي حاول من خلالها أن يحتكر السياسة الحكومية[١٢].

لـم تكن الآثار الفكرية مدمرة بشكل كلي على طول المدى المتعلق بالتطور نحو التجريد في الفلسفة الصينية. كما أن تأليف الأخلاقيات الكونفوشيوسية مع مخططات الكهانة فتحت الباب لعلوم الميتافيزيقا، وكان التطور الحاسم هو الملحق الثالث لـ «يي تشانغ»، وهو المسمى **بالأطروحة الكبيرة**، التي أكدت على أن التغير غير متوقف مثل الحقيقة الكونية، وفي الوقت نفسه، يتكون نظام السداسيات (hexagrams) من تقلبات الخطوط القوية «يانغ»، والضعيفة «ين» التي يمكن اعتبارها الهيكل الذي تكون من خلاله العالم التجريبي والنظير المماثل لقانون (لوغوس) هيراقليطس الذي يشكّل تدفق التجربة[١٣]. كما أن ملحق يي تشانغ إلى جانب المستخرجات والتعليقات الأخرى من النصوص الكلاسيكية المتعلقة بهذا الوقت ـ عقيدة العلم الضعيف والعظيم، التي تطور كل منهما من كتاب الشعائر ـ أصبحت رأس المال النصي الذي اعتمدت عليها الكونفوشيوسية الجديدة لسلالة تشانغ حتى تطور علم الميتافيزيقا الكونفوشيوسية.

أدّى تمركز الإنتاج الإيديولوجي في سلالة هان إلى إعادة تنظيم الممارسة المادية للحياة الفكرية. وتم تأسيس مكتبة إمبراطورية، عمل فيها مسؤولون كانت مهمتهم هي تعريف الحقيقة المعترف بها عن طريق جمع

التواريخ الرسمية، وتنظيم النصوص التي ستشكّل التقاليد، كما أنَّ أي منافس للتعريفات الرسمية للحقيقة كان عليه أيضاً أن يأخذ أيضاً شكل الموسوعة أو المجموعة الببليوغرافية. بلورت مجموعات الكتب والتعاليم الهُويات، مكونة المدارس التي نظم من خلالها المؤرخون الحياة الفكرية الصينية، وهناك نتائج مصيرية مترتبة على إدراج أو استثناء أيّ من المدارس في المجموعات الببليوغرافية. في التشريعات الكونفوشيوسية حُذفت أعمال منشيوس، وهسين تزو، التي تشكل قاعدة للبناء الكونفوشيوسي، ولم يتم استعادة منشيوس إلى المقدمة مرة أخرى حتى أتت الثورة العظيمة التي قام بها الكونفوشيوسيون الجدد.

وحتى في فترات المركزية، فإن جميع الإبداعات التي حدثت اتخذت شكل المعارضات، وهي القوة الدافعة المعتادة للحياة الفكرية. المواقف المعارضة ظهرت بشكل تلقائي، منافسة النقاط المفتاحية بأدوات مشابهة، وفي نفس الجيل عندما قام تانغ تشانغ بتنفيذ توليفاته الكونفوشيوسية؛ فإنَّه تم تنظيم الموقف المضاد للكونفوشيوسية. وحصلت بالتدريج على علامة «الطاوية» على الرغم من كون المصطلح ينضوي على مفارقة تاريخية إذا توقعنا أن يحمل قواعد دينية أو غيبية. ويوجد هناك تطوران مثل ذلك في المعارضة، كما أن تانغ تشانغ المعاصر لسو ما تان، المؤرخ الإمبرطوري عند تنظيمه للمكتبة الرسمية قام بتقسيم الكتب إلى مدارس، مبتكراً هذا المصطلح «تاو تي تشايا Tao-te chia» لنوع النصوص المشابه لكتاب «الطريق إلى الفضيلة Tao Te Ching».

وبشكل أكثر حدة كانت هناك جماعة في الأقاليم، تجمعوا حول أمير هي نان (الواقعة في الجنوب أسفل ينجتز)، في الفرع الإضافي من العائلة الإمبرطورية التي قاومت التحرك نحو المركزية البيروقراطية، وقام الأمير ليو آن برعاية الآلاف من العلماء والسحرة، الذين قاموا بإنتاج الأطروحة الموسوعية، هيي ـ ينان تزو، التي تغطي العلوم الميتافيزيقية، وعلوم الفلك، والحكومة، والجيش، وجميع المجالات التي تحتوي على المعرفة الموجودة، وتحولت تناقضات تشانغ تزو، والروحانيات الطبيعية إلى أن أصبحت نتيجة تابعة للكوسمولوجيا.

الفراغ أدى إلى التاو، والذي أدى إلى المكان والزمان، اللذان بدورهما يؤديان إلى القوة المادية، وأخيراً إلى ظواهر الكون المادية. كان هناك وقت قبل ين ويانغ، الأرض والسماء، وحتى قبل انعدام الوجود ـ ومن ثم الرجوع خلف (التاو) أيضاً ـ، ولم يكن هذا الأمر حتى الآن يمكن وصفه على أنه تابع للطاوية الدينية، وهاجت هاي نان التأمل و«عدم الفعل» الذي تم إعادة شرحه، وأصبح «عدم الفعل المضاد للطبيعة»، وفي وقت سابق، تحول التصوف الروحاني، والانسحاب السياسي إلى اتجاه النشاط السياسي، وعندما قام أمير هي نان بالعصيان عام: (١٢٢ قبل الميلاد)، تم إخماده بواسطة جيش كان يقوده تلميذ تانغ تشانغ ـ تشو (وو، ١٩٣٢: ٣٠ ـ ٣١).

واستمرت الهُوية الدينية الفكرية الخاصة بالمعارضة المضادة للكونفوشيوسية، على الرغم من كون السيطرة الكونفوشيوسية قد تمت في المحكمة المركزية. تبلورت الطاوية بالتدريج على أنَّها مجموعة متميزة من النصوص، بعيداً عن الكونفوشيوسيين الكلاسيكيين وتعليقاتهم الرسمية. وتم تجميع تشانغ تزو في ذلك الوقت أيضاً، مشتملاً على النصوص التوليفية القديمة الخاصة به، ومن المحتمل أنَّها كانت في محكمة هي نان نفسها، ومن المحتمل أيضاً في المجموعة المعارضة في محكمة هان حول سي ـ ما تان (روس، ١٩٩١: ٧٦ ـ ٩٣؛ غرهام، ١٩٩١: ٢٨٠ ـ ٢٨٣)، وظل تشانغ تزو جانباً لفترة من الوقت، نظراً لموقفه المضاد للسياسة وأسلوبه المتميز حول الموت الذي لم يتلاءم مع الموقف الناشط لهي نان تزو أو الطائفة الدينية الخاصة بالخالدين التي أصبحت المركز الخاص بديانة الطاوية الشهيرة.

وكانت الهُوية الأكثر أهمية سلبية، والمقصود بذلك المعارضة المضادة للكونفوشيوسية، وفي النهاية أصبحت «الطاوية» مجموعة ببليوغرافية تسيطر على جميع الأجزاء الباقية الخاصة بالفلاسفة المتنافسين، وبحلول عام: (٣٠٠ بعد الميلاد)، تم إدراج مو تزو على أنَّه أحد الخالدين الثانويين في الطاوية، وكان كتابه موجود في تشريعات الطاوية، إلى جانب هذه الشخصيات المتباينة مثل رجل القانون هان في تزو (وفي تزوير لاحق) كينغين لينغ (غرهام، ١٩٧٨: ٦٥ ـ ٦٦)، وكان هذا توليفاً من النوع

الظاهري إلى جانب عدم وجود مجهود لتأكيد التشابهات الفكرية بعيداً عن الملكية العامة خارج الطية الكونفوشيوسية الرسمية.

بعد التغلب على عصيان هي نان، كان الفعل الذي تم إجراؤه هناك بمثابة انشقاق داخل صفوف الكونفوشيوسية، وبالنسبة لمعارضة الكونفوشيوسية الدينية، كانت هناك مدرسة للنصوص القديمة، وكانت بداية ظهورها على شكل حركة تناقش التعليقات التكهنية الجديدة (التي أطلق عليها اسم **مدرسة النصوص الجديدة**) مطالبة بالرجوع إلى النصوص الأصلية كما كانت قبل حرق الكتب، وكان القائد الأكثر بروزاً في **مدرسة النصوص القديمة** هو عامل المكتبة الإمبراطورية لي هسين، التي انحدرت شبكته من لي آن، أمير هي نان نفسه (انظر إلى الشكل: ٤ ـ ٣).

ومن الناحية الهيكلية، استمرت المعارضة المضادة للكونفوشيوسية القديمة في معارضتها الجديدة داخل الكونفوشيوسية نفسها، وشارك ليو هسين المنشقين عن الكونفوشيوسية الجديدة وهم يانغ هسينغ وهين تان، المضاد للمذهب الشكي للكهنة مع روابط بالعمل الرياضي والعلمي الآخر في ذلك الوقت[١٤]، وبعد مرور جيلين، ظهر العلماني الأكثر انشقاقاً، والكنفوشيوسي المضاد للغائية: وهو وانغ تشانغ، وكانت هذه الفترة تتصف بأنَّها ذات صراع ذي جانبين، وليست تحولاً بعيداً عن الكهانة، وفي نفس هذا الجيل كانت الحركة الخاصة بتقديس كونفوشيوس في ذروتها[١٥].

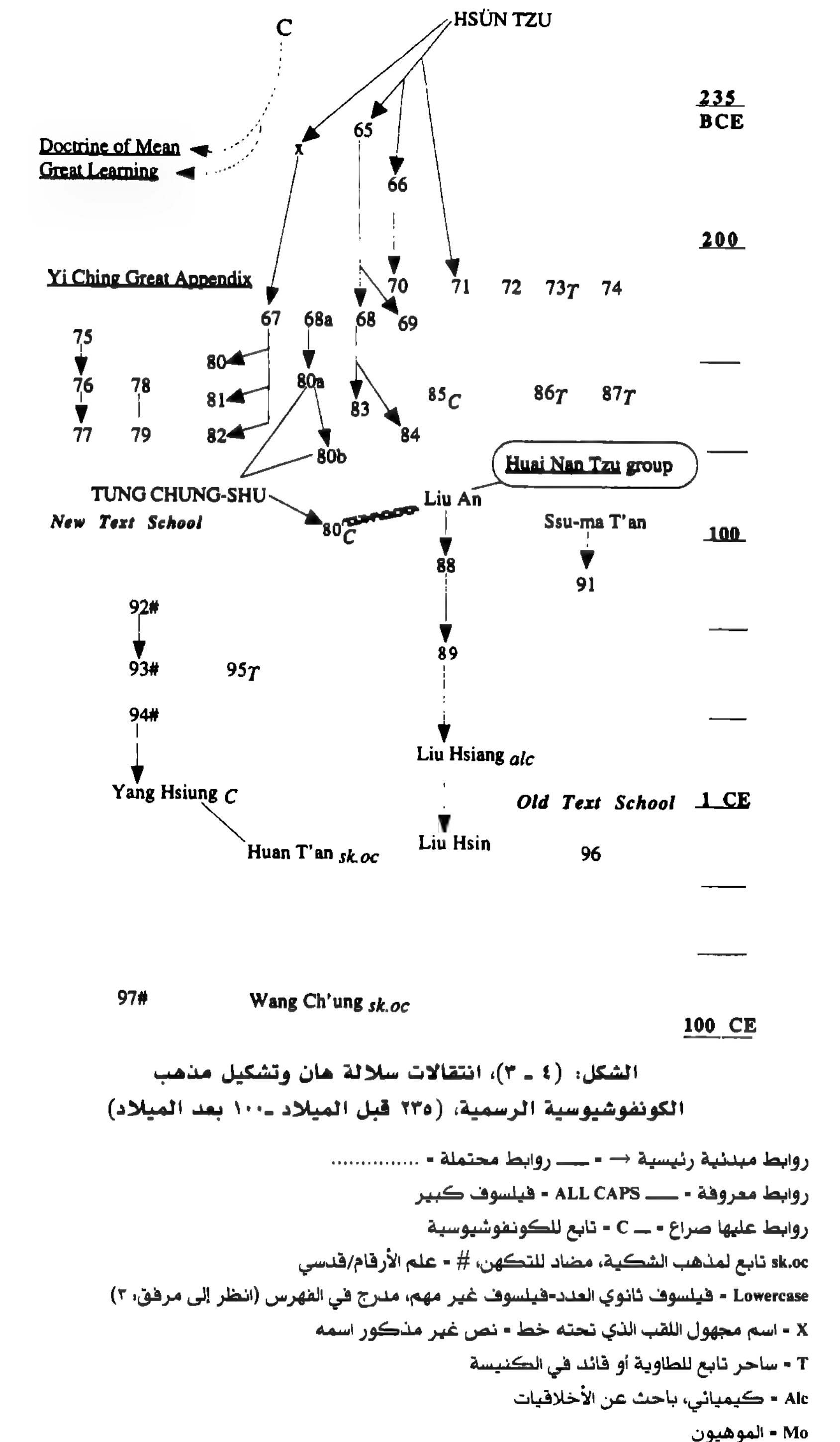
ومنح هذا الصراع دفعة للإبداع في الفلسفة الصينية، ويوضح الشكل: (٤ ـ ٣) إلى أي مدى كانت شبكات الشخصيات البارزة هامشية ومحطمة: وظهر تجريد انعكاسي صغير، وعلى صعيد الحقائق السياسية، ارتبطت كل من مدارس النصوص الجديدة ومدارس النصوص القديمة بالحلفاء الخارجيين، الذين قاموا بدعم صراعاتهم السياسية المتعلقة بالسلالات عن طريق التنبؤات المنافسة القادمة من علم الأرقام التكهني والنذور (جيرنات، ١٩٨٢: ١٦٣ ـ ١٦٥)، حتى أنَّ الأكثر تطرفاً من «المنطقيين» الذين هم ضد التكهنات، مثل وانغ تشانغ، قاموا بعمل القليل بدلاً من الإعراض عن المواقع السلبية، والمرتبطة بشكل واضح بعلم التكهن الذي يكون موضوعه[١٦]، ووضع كل من الدين الكونفوشيوسي والمنطق الكونفوشيوسي

خطوط المعارضة الصامدة داخل الكونفوشيوسية، وفي الواقع حدث انقسام حول المدى الذي يجب أن يختلط فيه العلماء بالسياسات الخارجية الخاصة بالفئوية السياسية ـ الدينية، وكانت بمثابة معارضة حول التجريد الفكري منخفضة المستوى، الذي استقر في العالم الخارجي، مروجاً للحكم الذاتي من أجل التطورات الداخلية في المجال الفكري.

الشكل المتغير للدعم الخارجي

كانت سلالة هان ـ خاصة في الفترة الأولى ـ تهدف إلى السيطرة على الدولة البيروقراطية بشكل كامل، في محاولة منها لتنظيم اقتصادها، وعملت على توفير أعمال عامة، محتكرة بذلك الصناعات وتوزيعها، وتكونت الجيوش من مجندين مسلحين وقامت الدولة بتمويلها، ومنحت الهيمنة البيروقراطية بعض الأسس للحياة الفكرية، في مكتب الشعائر الدينية والمكتبة الإمبرطورية، إلى جانب توفر المهن التي تتطلب مؤهلاً تعليمياً أعلى للإداريين، مزودة بذلك بعض المواقع للمدرسين. ولقد رأينا حدود الحياة الفكرية طبقاً لهذه الشروط، كما أن معظم المسؤولين ـ كان هناك (١٢٠,٠٠) منهم بحلول عام (١٠٠ بعد الميلاد)، (سي اتش سي، ١٩٨٦ : ٧٥٦ ـ ٧٥٧) ـ كانوا مهتمين بالممارسة العملية وبالمناورات السياسية بشكل ضيق، وأخذ معظم الإبداع المنصب على مكتب الشعائر شكل الطوائف المتخصصة، مشتملاً بذلك على روحانيات الكونفوشيوسية، كما أن توسع جامعة الدولة، التي وصل عدد طلابها إلى (٣٠,٠٠٠) طالب في الفترة (١٢٥ ـ ١٤٤)، (سي اتش سي، ١٩٨٦ : ٧٥٦ ـ ٧٥٧)، لم يكن له عَلاقة بالإبداع الفلسفي، ورأينا مرة أخرى في السلالات المتأخرة، خاصة في سلالتي تانغ ومنغ، أن نظام العلم الرسمي باستطاعته أن يروج للتقاليد الثقافية واستظهار العلم وليس الإبداع.





الشكل: (٤ ـ ٣)، انتقالات سلالة هان وتشكيل مذهب الكونفوشيوسية الرسمية، (٢٣٥ قبل الميلاد ـ١٠٠ بعد الميلاد)

روابط مبدئية رئيسية → - ــــ روابط محتملة - ....

روابط معروفة - ــــ ALL CAPS - فيلسوف كبير

روابط عليها صراع - ــ C - تابع للكونفوشيوسية

sk.oc تابع لمذهب الشكية، مضاد للتكهن، # - علم الأرقام/قدسي

Lowercase - فيلسوف ثانوي العدد-فيلسوف غير مهم، مدرج في الفهرس (انظر إلى مرفق، ٣)

X - اسم مجهول اللقب الذي تحته خط - نص غير مذكور اسمه

T - ساحر تابع للطاوية أو قائد في الكنيسة

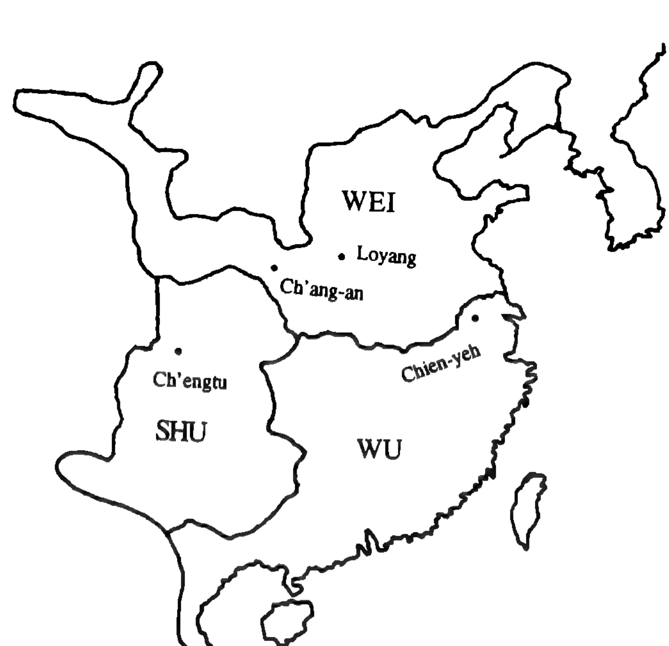
Alc - كيميائي، باحث عن الأخلاقيات

Mo - الموهيون

وعقب سلالة هان فإن هذا المجهود الذي بذلته الدولة الاستبدادية الذي لم يكن ناجحاً بشكل تام أبداً قد توقف بشكل متزايد، وأصبح الفلاحون دائنين بشكل عام ومستأجرين لعقارات خاصة في منتهى الضخامة، كما أنَّ احتكارات الدولة، التي تم تنفيذها من خلال الوسطاء التابعين لتجار منح الوكالات، تم تحويلها إلى الإدارة المحلية، وفي النهاية كانت تصير إلى الأيادي الخاصة، واستمرت البيروقراطية المركزية في الوجود، ومن المحتمل أنَّها توسعت بشكل كبير، ولكنَّها مارست القليل من السلطة، واستمرت الصراعات على السلطة بين هيئة دار الميراث، والأرستقراطية القضائية، والفئات المتنوعة للإداريين المحليين والمركزيين، ويبدو أنَّ هناك أمراً مشابهاً لطبقة النبلاء المتعلمين بدا وكأنَّه توسع للتعليم، ولكن التحكم تمتع بتأثير صغير، وبعد مرور عام: (١٠٠ بعد الميلاد)، سقطت الإيرادات الحكومية، وأصبحت الحكومة غير قادرة على تزويد الريف بإغاثات الكوارث، وتم تنظيم انتفاضات الفلاحين حول الحركات الدينية، مستخدمة في ذلك رأس المال الثقافي التابع للمعارضة المضادة للكونفوشيوسية وعاملة على إيجاد شكل أولي للكنيسة الطاوية، وعندما تجاوزت المصادر العسكرية العقارات الكبرى الموجودة في الحكومة المركزية، انقسمت الدولة إلى أجزاء.

وكانت فترة العصور الوسطي للـ (٤٠٠ عام) التالية هي إحدى فترات الانقسام السياسي، ففي البداية، كانت هناك **ثلاث ممالك محاربة**، وتبعها توحيد مؤقت في سلالة تشان (٢٦٥ ـ ٣١٦)، وشهدت عاصمة هان القديمة في لويانغ انتفاضة في الحياة الفكرية بهذا الوقت، وتم تسميتها «الطاوية الجديدة»، وكان ذلك محيراً إلى حدٍّ ما، حيث كان حاملوها هم طبقة النبلاء في المحكمة، وما تبقى من الطبقة الكونفوشيوسية، أو الرسمية، وكان يجب أن تكون مهام البيروقراطية اسمية. واختفى الاقتصاد النقدي بشكل كبير، وكانت السيطرة الاقتصادية في يد العقارات الكبرى، وعقارات الحكام الخاصة الواقعة بالقرب من العاصمة التي زودتنا بمعظم مصادرها، وجمعت الأقطاب الأرضية خادميها المسلحين، الذين اشتملوا على القبائل البدوية المجندة على أنها مرتزقة، وعندما شكلت هذه القوات العسكرية تحالفاتها الانتهازية، تم تحطيم الدولة المركزية مرة أخرى، وبهذه الطريقة

استولت الجيوش التابعة لهانز على الصين الشمالية عام: (٣٠٩ ـ ٣١٦)، وكان ذلك إلى جانب الدمار الملاحظ والخسارة في عدد السكان، كما أن العديد من الصينيين هربوا من الجنوب، حيث تم الحفاظ على الدولة المستقلة حتى تم إعادة توحيد الصين بواسطة سلالة سي عام ٥٨٩، واجتازت جنوب الصين التطور الاقتصادي البارز، ولكن القوة الإدارية والعسكرية للحكومة المركزية كانت خاوية، وكان التحكم الاقتصادي في يد العقارات الكبرى التي تتمتع بالاكتفاء الذاتي، وكان هناك انتفاضات وحروب أهلية خلال هذه الفترة، إلى جانب خمسة تغييرات اسمية للسلالة، وفي المقابل، تم تقسيم شمال الصين بين الدول المحاربة القائمة على التحالفات القبلية للهانز، أو الترك، أو المنغوليين، أو التبت، وكانت هناك فترة واحدة من التوحيد البارز في الشمال منذ عام: (٤٤٠)، إلى: (٥٣٠ تقريباً)، وكان ذلك عندما خضعت إمبراطورية طوبا (التركية) إلى معظم الدول الشمالية الأخرى.



الفترة الثانية من الانقسام، عام: (٢٥٠ بعد الميلاد)

ولا يمكن اعتبار العملية الكلية بمثابة غزو الحلفاء العرقيين للصين باعتبارها تتضمن تقسيماً للسلطة العسكرية. وفي الشمال، أصبحت الجيوش القبلية منظمة باعتبارها حلفاء في صراعات السلطة المتعلقة بالمالكين للعقارات، وأصبح قادتهم العظماء في وقت قريب جزءاً من الهيكل الأصلي، وورث حكامهم المشاكل المتعلقة بالإمدادات والتحكم في القوات والمشاكل المتعلقة أيضاً بفرض الضرائب على السكان، وكان المؤيدون العسكريون يهدفون إلى أن يصبحوا أقطاباً أرضية بحكم حقّهم الشخصي، وفي بعض الأوقات كانت هناك حركات رجعية للسكان الأصليين وسط التجمعات القبلية التي ظلت على الحدود، ولكنَّها من النادر أن كانت ناجحة ضد القوات المنظمة المتمركزة في الوسط، وكالعادة حاولت الدول الشمالية أن تحاكي التقاليد الموجودة في سلالة هان المتعلقة بالاتجاه الاستبدادي للاقتصاد، ولكن هذا الأمر نجح جزئيّاً، حيث تم إعادة تأسيس جزء من البيروقراطية، وأعيد الكونفوشيوسية موطئ قدم، إلى جانب المكائد وسط هيئة القصر، والأقارب الملكيين، وتم تغطية الطبقة الأرستقراطية الملكية بواسطة الفئات العرقية، وكان الاتجاه السائد للأهمية الثقافية معقداً بسبب التعددية الدينية القديمة إلى جانب نمو الطوائف البوذية والطاوية.

وكانت هذه الفترة التي ظهرت فيها الأديرة، وأصبحت في النهاية بمثابة قاعدة جديدة للإنتاج الفكري، والنسبة للجنوب، حققت الطوائف البوذية والطاوية نموّاً ملحوظاً، وقام برعايتها الإمبراطور والطبقة الأرستقراطية، وخاصة في الدول الشمالية، وتلقت الأديرة أراضي شاسعة على أنَّها منح، كما أخذت الخدم والعبيد، وفي الواقع، استخدم الحكام الأديرة على أنهم وكلاء للتحكم في السكان، وإعادة تنظيمهم، وإعادة استقرار المناطق المدمرة، واستعمار الحدود، وأصبحت الأديرة البوذية في وقت قريب الواجهة القيادية للنمو الاقتصادي، وأصبحت ثرواتها ومميزاتها بمثابة أوجه للزعامة بين الأقطاب الأرضية، والفئات القضائية.

وتركزت الفئات الدينية في المركز عندما تم إعادة توحيد الحكومة، ونتج عن الجدل العسكري في النهاية إعادة التوحيد في عهد سي (٥٨١ ـ ٦١٨)، وذلك بعد الحرب الأهلية الأخرى في عهد تانغ (T'ang, 618-900) وتم بذل مجهود ناجح لإعادة بناء الإدارة المركزية ولإعادة امتلاك السيطرة

المدنية على الجيش المجند، كما أن مجموعة الإيرادات، والأعمال الخيرية، والشعائر الدولية تم توسيعها في التقاليد المتعلقة بهان (Han)، وتم تجنيد الإداريين الكونفوشيوسيين المحترفين بواسطة نظام الامتحانات الرسمية، وبدءوا مرة أخرى في توسيع تأثيراتهم، وأصبحت صراعاتهم المعتادة مع خدم القصر والطبقة الأرستقراطية القضائية معقدة عن طريق رعاية البوذيين والطاويين. كانت المعارك على الخلافة الإمبراطورية آنذاك تشير إلى الفئوية الدينية، وكانت كل من الطاوية والبوذية لها حلقات قصيرة باعتبارهما الديانتين المفروضتين على الدولة، ويحتل ـ عادةً ـ درع الشعائر الخاصة بالدولة المقدمة، التي يديرها الكونفوشيوسية التي يُعَدُّ تابعوها بيروقراطيين أكثر من كونهم كهنة، وأصبح هذا الهيكل جزءاً من التجمعات الدينية تحت رعاية إدارة الدولة التي تسعى بشكل كبير إلى التشريعات الشعائرية بشكل فوري من جميع الأديان والطوائف.

متى يؤدي التنافس إلى الإبداع ومتى يتسبب في الركود؟

تؤكد نظرية الصراع الخاصة بالحياة الفكرية على أن المعارضة هي مولدة الإبداع، ولكن الفلسفة الصينية تشير إلى النموذج الذي توجد فيه الفصائل المعارضة، وفي بعض الأوقات تمضي عشرات الأجيال دون وجود تغير فكري فارق، فقد رأينا مثالاً على ذلك في سلالة هان المتأخرة، حيث برز نموذج **الصراع الراكد** بين الأجنحة الدينية والعلمانية في الكونفوشيوسية. وبعد تفكك سلالة هان تكرر نموذج الصراع الراكد بين ثلاثة فصائل: الكونفوشيوسية، والطاوية، والمعسكرات البوذية. ولكن البوذية على مدى فترات طويلة لم تظهر أي نوع من الإبداع على الإطلاق، إلا في جيل واحد فقط عام: (٨٠٠ بعد الميلاد)، [انظر فصل: (٦)، الشكل: (٦ ـ ١)، إلى: (٦ ـ ٤)]، كما أنَّنا لم نجد أي فلاسفة كونفوشيوسيين بارزين حتى عام: (١٠٥٠)، عندما برزت الحركة الكونفوشية الجديدة لمدة بلغت ستة أجيال، واحتكر الفلاسفة البوذيون الإبداع طوال هذه الفترة، خاصة من عام: (٤٠٠)، إلى: (٩٠٠)، بعد ذلك تضاءلت بالتدريج حتى عام: (١٢٠٠)، ولم يسفر عنها أي شيء ذي أهمية فيما بعد، بينما أظهرت الطاوية تغييرات دينية متقطعة خلال هذه الفترة، ولكن مع وجود فترات طويلة من الركود، خاصة على صعيد الفلسفة المجردة.

ومع ذلك فقد كان هناك الكثير من المواجهات بين هذه المواقف الفكرية الكبرى، كما كان هناك صراع وجودي حول الرعاية، وكان كل من الطاويين والبوذيين بشكل خاص يحرضون على حملات تطهيرية متقطعة، ومصادرات، وقمع بعضهم لبعض. ولم تنقطع المواجهات الفكرية؛ فهناك مجادلات بين الكونفوشيوسيين، والطاويين، والبوذيين حدثت في العديد من المحاكم خلال فترة التفكك بعد سلالة هان، وذلك خلال سلالة تانغ المركزية، وفي الحقيقة استمرت حتى حكم المغول، وتوسعت الدعامة المادية للحياة الفكرية، وكان ذلك عندما تم تأسيس نظام الامتحان الرسمي، وفي عهد تانغ والسلالات التي تبعتها، وكان ذلك في الوقت الذي كان فيه نظام الامتحان موجوداً، للرهبان البوذيين والطاويين إلى جانب بيروقراطية الدولة، ويمكن أن يتوقع الفرد من كل ذلك أن يكون هناك محاكاة للإبداع الفلسفي الكبير، ولكنَّنا وجدنا القليل منه فقط خارج البوذية.

منحتنا هذه المادة الفرصة لإتقان نظريتنا من خلال المقارنة، ففي العديد من المناسبات عزز الصراع الهيكلي من الإبداع الفلسفي، كما رأينا في الصين في فترة الدول المحاربة، إلى جانب تبلور المواقف والدفع إلى مستويات أعلى من التجريد الميتافيزيقي ومن النظريات الإبستيمولوجية خلال فترة «المائة مدرسة». ولقد رأينا فيما بعد مرة أخرى تنافساً مبدعاً بشكل قليل في فترة **الممالك الثلاثة** بعد سقوط هان بين الاتجاهات الطاوية والكونفوشيوسية التي اتجهت إلى المساحة الفلسفية الأعلى، وفي اليونان استمرت المعارضة الإبداعية الديناميكية وارتفعت درجة التجريد لمدة من: (١٢)، إلى: (١٥) جيلاً من الجدل، وهنا أيضاً وجدنا فترات من الركود النسبي، مثل التوفيقية المطلقة وغير الحاسمة في منتصف عهد أفلاطون في الفترة من: (١٠٠ قبل الميلاد، و٢٠٠ بعد الميلاد)، كما أننا شهدنا التحفظ بعيد المدى الخاص بالإبيقوريين (Epicureans).

وتناسب النظرية الاجتماعية لسيمل إحدى جوانب المشكلة: حيث تنص نظريته على أن الصراع يزيد من التضامن والالتزام داخل هذه الجماعة، ومن ثَمَّ: فإنَّنا قد نتوقع أن يكون هناك وقت يزداد فيه الصراع إلى أن تصبح أطراف الصراع متشبثة بمواقعها المتعارضة بطريقة دوغمائية، وقد ينخفض مستوى التطور الفكري باعتباره فروقاً دقيقة تم استبعادها وأجبرت المناصب

الخاصة بالتسوية إلى أن تنضم إلى المعركة من جانب أو آخر، كما أنَّ هذا نموذج قد نجده في الحياة الفكرية، إلى جانب وجوده في الصراعات السياسية، والعسكرية، والشخصية. كما أنَّه ساعد في شرح كيف استطاع الفلاسفة أن يفقدوا مستويات عالية من التجريديات التي حصلت عليها الأجيال الأولى والرجوع إلى التصديقات الأساسية، والدغمائية وغير المسماة بعيداً عن التقدم التحليلي، ويميز المستوى الأدنى وليس المستوى الأعلى عادة الجدال بين الطاويين، والبوذيين، والكونفوشيوسيين.

ومشكلتنا النظرية عبارة عن تكملة هذه النظرية الفرعية إلى أن تصبح الصورة كاملة، كما أنَّ لدينا أدلة وفيرة على كون الصراع في بعض الأحيان متسماً بالإبداع، وقد منح قانون الأعداد الصغيرة شكلاً هيكليّاً لهذا الصراع، والقضية هنا هي توضيح أنواع التنافس الهيكلي التي تؤدي إلى إبداع بالمعارضة، إلى جانب النوبات المترابطة الصاعدة، وذلك على مستوى التجريديات، والوعي النقدي بالذات، وأنواع الصراع التي لها تأثير مضاد على الحياة الفكرية، الأمر الذي أدى إلى الركود والخصوصية، ويقع جزء من الحل في تمييز نوعين من الإبداع: ذلك الذي يحدث على صعيد الخصوصية، كما هو الحال مع تشكيل الطوائف الدينية والعقائد الشبيهة السحرية، والإبداع الذي ينتج مفاهيم ميتافيزيقية، وإبستيمولوجية وقيمية.

القضية الأساسية التي نُعنى بها هي الطريقة التي تستند بها الحياة الفكرية إلى الإمدادات المادية والدعم الاجتماعي في العالم المحيط. حيث يتم تحديد مستوى التجريد للفلسفة بواسطة ديناميكيات الشبكات الداخلية بين المفكرين. وهنا لدينا سببية مركبة من خطوتين، حيث أصبح العالم الخارجي مؤثراً بشكل غير مباشر حتى الآن، حيث إنَّه دعم هذه الهياكل التنظيمية التي سمحت للشبكة الفكرية بمواجهة الجبهة الداخلية طبقاً لصراعاتها الخاصة بالإضافة إلى الاستقلال الهيكلي الخاص بالمثقفين وغير الموجودين عادة؛ فإنَّنا رأيناها قد برزت إلى الوجود خلال فترة الدول المحاربة قبل هان، كما إنَّنا سنراها مرة أخرى خلال عنفوان الشبكات الفلسفية البوذية في تانغ، وأيضاً في شبكات الكونفوشيوسية الجديدة لسونغ، وفي أوقات أخرى تم القضاء على استقلالية الشبكات بشكل تام، على سبيل المثال إلى المدى البارز خلال سلالة هان، وخلال العديد من الفترات التالية من عدم الركود

السياسي، وفي مثل هذه الأوقات ليس من الضروري ان تتوقف الحياة الفكرية، ولكن الديناميكا الداخلية تضعف بشكل كبير، ويصبح محتوى العقائد الفكرية ممتلأ بالمصالح الثقافية الخاصة بالطبقات الاجتماعية والمعاهد الخارجية التي تدعم المثقفين[١٧].

والآن: هناك سؤالان اجتماعيان حول العَلاقة بين المثقفين والعالم الخارجي، حيث يمكننا أن نطرح سؤالاً يتعلّق بالشروط التي يرتفع وينخفض بواسطتها الاستقلال الذاتي الداخلي للشبكة الفكرية، أو يكون مؤشرها في المنتصف. كما ينشأ سؤال بشأن النماذج الخاصة بالإنتاج الفكري في حالة كون الاستقلال الذاتي منخفضاً، ويعتبر الأخير سؤالاً يتعلق بتأثيرات الثقافات الطبقية على المثقفين، وهو المقال التقليدي لعلم الاجتماع المتعلق بالمعرفة. أنا أحاجج بأن نظرية المحدد الطبقي ليست نظرية ذات أهمية كبيرة للتعامل مع المستويات العليا من الإبداع والتجريد، فهذه تنتج من تتابع العمليات التجريدية داخل مجموعة المفكرين الذين يشكلون لب المجتمع الفكري، ولكن التأثير الطبقي يصبح عاملاً مؤثراً ومهماً في الفترات التي تكون القواعد الهيكلية للاستقلال الذاتي غائبة، وتكون هذه الفترات خاصة بالركود الفكري المتعلق بالمعارف المجردة مثل الفلسفة، كما أنَّ أيَّ إبداع يحدث عندما يكون على مستوى خاص وقوي، مثل التطورات المتعلقة بالأديان الشبيهة والعقائد السحرية.

دعنا نوضح الأمور بشكل أكبر، إنَّ فترات الاستقلال الذاتي الفكري منخفض المستوى لديها لحظات إبداعية أيضاً، لكن لم يقدها هيكل الشبكة الداخلي لهذا المجال. تاركين لأنفسهم الأمر، أنتج المفكرون فئاتهم وتحالفاتهم الخاصة. وتركت منافساتهم حول فضاء الانتباه الفكري أثراً على المجردات التي شكلت التاريخ الداخلي للأفكار، وعندما أصبح الاستقلال الذاتي منخفض المستوى، غابت عن الأنظار ديناميكية الدفع الذاتي، وبدلاً من ذلك، كانت هناك أفكار جديدة في الأوقات التي تغير فيه الهيكل الطبقي، وحدث ذلك عندما كانت هناك قواعد خارجية جديدة للحياة الفكرية، حيث عززت الشروط السياسية الجديدة من الحركات الدينية. وبذلك تعمل الشروط الإدارية، أو الاقتصادية الجديدة على زيادة أو نقص وجود طبقة الأرستقراطيين، أو البيروقراطيين التابعين للدولة، أو طبقة النبلاء

المالكة، والتغيرات الأخرى المشابهة. وتعد هذه التغيرات في الشروط الخارجية عرضية بشكل كبير.

كما أن التغيرات الفكرية، والموجودة بشكل نموذجي على هيئة عقائد دينية مؤكدة أو على هيئة الأيديولوجيات التي تشبه أسلوب الحياة، برزت إلى الوجود عند تأسيس نوع جديد من الهياكل، وعند التطبيق: فإنَّها من المحتمل أن تظل متحفظة ومتأكدة، كما هو الحال مع النماذج الموجودة في الديانة الطاوية، أو في أسلوب حياة طبقة النبلاء، وعند عرضها: تكون بمثابة مرسى للصراعات الداخلية للجماعات، وليست عناصر لرأس المال الثقافي الذي تفاوض المثقفون عليه حتى أصبح تسلسلاً عريضاً يشمل المفاهيم المجردة.

ولقد تحدثت بالطبع عن الأنواع المثالية، وهناك عادة غشاء رقيق بين شبكات الحكم الذاتي الفكرية وتأثيرات الطبقات المباشرة، حتى إنَّ أكثر الشبكات المباشرة من الناحية الداخلية تقوم بالاتحاد مع بعض بنود الثقافة الطبقية، وذلك حتى لو نظرنا إليها على أنَّها نقطة الانطلاق التي يبدأ منها التعامل مع الألعاب الفكرية الداخلية.

يسمح التحديد الطبقي الخاص بالعالم الفكري عادة ببعض الدرجات من البناء عن طريق قانون الأعداد الصغيرة، وتعتمد الدرجة النسبية للإبداع أو ركود الحياة الفكرية على مستوى الفلسفات المجردة، على درجة الاستقلال الذاتي في علاقتها المستمرة بالمحدد الطبقي.

كما أن تطور الطاوية يُعَدُّ مكاناً جيداً للبحث عن شروط الاستقلال الذاتي الفكري منخفض المستوى والقادم من تأثيرات العامة، إلى جانب السبل التي تؤثر فيها ثقافات الطبقات على الحياة الفكرية في مثل هذه الظروف.

من المعارضة المضادة للكونفوشيوسية إلى الكنيسة الطاوية

ربما يعتبر مذهب «الطاوية» أكثر المذاهب إثارة للجدل في التاريخ الصيني، وقد كان مفهوم تاو (Tao) هو المشترك الفكري العام لدى كل الفصائل الفكرية في البلاد المتحاربة، وفي مختارات كونفوشيوس كان

يُستعمل مفهوم الطاو على أنه الطريق السليم للسلوك الإنساني، والذي يعرفه الكونفوشيسيون بـ «طريقة القدماء»، (غرهام، ١٩٨٩ : ١٣)، وعلى الصعيد الآخر: استخدم القانونيون ذلك المفهوم للتركيز على مذاهبهم. وفي أواخر القرن الثاني عشر قبل الميلاد انتشرت الحركة التي نطلق عليها اسم «الكونفوشيوسية الجديدة»، التي اكتسبت مكانة رسمية بفضل ترجمة كلاسيكيات الكونفوشيوسية، وعرفت في ذهن الفلاسفة المعاصرين كما عند «تاي هوسيه»، والمدرسة الطاوية. وتعتبر أعمال تشانغ تزو (Chuang Tzu)، وكتاب الطريق إلى الفضيلة (الطاو) خليطاً من عناصر متنوعة من المجال الفلسفي في ذلك الوقت، ولم ينشأ مذهب موحد ومنظم يحوي عقائد وتعاليم متكاملة بل كان مختلطاً بممارسات السحرة والكهنة المعاصرين كان يطلق عليهم اسم «طاويين» أحيانا، ووَفقاً لذلك التفكير وتلك الرؤية فإن مصنف سوما تانس «تاتي تشا»، وهو «مذهب الطريق وقوته» الذي عرف لاحقاً باسم «تاو تشا» (Tao Chia) يعتبر تصنيفاً فهرستياً، ووَفقاً لاستريك مان وآخرين (استريك مان، ١٩٧٩، ص١٦٦ ـ ١٦٧، زورتشر، ١٩٥٩، ص: ٨٧؛ سيفين، ١٩٧٨) فقد أكدوا أن ذلك النوع من «الطاوية الفلسفية» مختلف تماماً عن الطاوية الدينية التي نشأت في عهد هان، وتعتبر أنها فريدة وليس لها مثيل، وقد أيد هؤلاء الدارسون الحفاظَ على مصطلح «الطاوية» للكنيسة الطاوية من منتصف القرن الثالث، وعلى النطاق الضيق؛ فإنَّ من يُطلق عليهم متبعو المذهب الطاوي الجديد يمثلون «الحكماء السبعة لبستان الخيزران»، ومؤيدوهم يعتبرونه اسماً خاطئاً، ويجب أن تحل محله المصطلحات الحديثة المعروفة باسم «الحوار النقي» (تشنغ تان)، و«تعاليم الظلام» (هسان هسي).

وتُبرز تلك الخطة التوضيحية بعض الجوانب على حساب نبذ وإغفال جوانب أخرى. والذي نفتقده هو الموقف المضاد للوضع المتذبذب لمبدأ التوفيق بين المعتقدات الذي حدث داخل تلك الجبهة الموحدة والمضادة وتبلور عندما أصبح مذهب الكونفوشيوسية مذهباً أرثوذكسياً وديناً منظماً، ويمكننا أن نؤيد أنَّ «الطاوية» كانت مذهب الفوضويين قبل فترة تانغ تشنغ شو، وليس بعده على الأرجح، ولكن نشأت أصول ومبادئ «الطاوية» من قبل تلك الفترة ببعيد، ويتضمن ذلك المذهب (١) وو «ساحر» وفانغ تشيه وهو «مشعوذ، أو معالج روحاني»، وطريقة علاجه للمرضى تتمثل في التكهن

والدفع إلى الغيبوبة، وإثارة الأطياف، والأشباح (٢) وتمارين الصحة البدنية التي تهدف إلى إطالة العمر عن طريق تمارين تنفس ورياضات بدنية، (٣) مدمني المخدرات ومستخدمي المعادن وهم يبحثون عن متعة الحياة، (٤) الكهنة والبدائيين المعادين للسياسة والفلسفة، وقد صنفوا وَفقا لاتباع يانغ تشو اب عن طريق مؤلف كتاب تاو تي تشنغ (ويلتش (Welch) ١٩٦٥، ص: ٨٨ : ١١٢).

تمثل تلك المذاهب ظروفاً وبيئات مختلفة تماماً، وفترات تاريخية متباينة، وفي ذلك الحين أصبح الكهنة أعضاء في قبائل ذات شأن وصيت بين الطبقات الأدنى، وعلى النقيض، شارك الفلاسفة البدائيون في الطبقات المتعلمة، حيث إنَّنا سمعنا أنهم مارسوا أفكارهم وطوروها إلى أفعال مثل تشن تشنغ المنتمي للبيت الحاكم لتشي سا (Ch'I, ca) في القرن الرابع. [فنغ: (١٩٥٢)، ص: (٥٣ : ١٤٣)]، وقد نكتشف شيئاً ما مثل «المدينة الفاضلة»، أو «التناجي في صمت» الذي يختلف تماماً عن البدائية العفوية الموجودة في حياة الفلاحين، وتتحول بعض أفكار وتعاليم السحرة إلى مواضع غزلية في عهد تشن، وقبل عهد هان، ونافس السحرة الجميع حتى يشجعوهم على تأييد خرافات الإمبراطوريات القديمة، وقد ابتكر هؤلاء المتغازلون طرقاً جديدة للنظافة البدنية واختلقوا منشطات جديدة تجسد وتطور أفكار السحر القبلي، ووَفقاً لهذا الإطار: فإنَّ الأفكار السياسية الخارقة لتشنغ تزو وتاتي تشينغ لم تنتم إلى أهداف مؤيدي مذهب المادية الذي يهدف إلى طول العمر والخلود للفرد[١٨]. وبالعكس تم تجميع جميع المبادئ والقواعد في كتب مثل زاهوي تان تزو (في القرن الثاني)، ولیه تزو (Leith Tzu) (في القرن الثالث)، وأشارت تلك الاندماجات والاتحادات إلى التناقض بين العقائد الرسمية للأخلاق العامة والمسؤولية الدينية التي كونت جوهر وماهية الكونفوشيوسية، وقد كانت السمة الجماعية لمذهب «الطاوية» عبارة عن ائتلاف مكون من قواعد متباينة التي بدأت فور وضع الكونفوشيوسية كيانها مع مذاهب التكهن الكوني.

تكونت الكنيسة الطاوية في أواخر عهد سلالة هان بسبب تواجد صراعات طائفية في المحكمة ضد العبادة الرسمية للكونفوشيوسيين، وتكونت الكنيسة تحت رعاية تقديم القرابين إلى الآلهة المتعددة والوجود الخارق

للطبيعة المرتبط بالخلود والسحر [«ويليث»: (١٩٦٥)، و«استريكمان»: (١٩٧٩)، و«كالتن مارك»: (١٩٦٩)، و«افوتشي»: (١٩٧١)، و«استين»: (١٩٧٩)]، وبمجرد انهيار وتفكك تلك الأسرة تكونت حركات تمردية في الأقاليم، ونشأت أنواع متعددة من الكنائس الطاوية، وسيطرت واحدة منهم على بلدة تايوست المستقلة في زيتشن لمدة أربعة أجيال، ووَفقاً للاضطراب الذي حدث للبلاد، فقد أدى ذلك إلى تفكك تلك البلاد إلى ما بين: (٣٠٠) و(٥٥٠) بلدة، واندمجت فروع عديدة واتحدت مع الدين الطاوي الرسمي الذي تحولت تعاليمه تدريجياً من السحر، والبحث عن الخلود والبقاء من خلال العقاقير والمواد الكيمائية إلى عبادة روحانية طقوسية تتأمل وتتدبر داخلياً، وكأنَّه شيد هيئة دينية متشددة ومجموعة من القواعد النظامية المقتبسة من البوذية، وأيضاً ظهرت الشخصية «الطاوية» المؤيدة لمذهب النصوص القديمة، والخلفية الفلسفية الكيميائية، والإيحاءات الروحانية الجديدة على يد منظمي المذهب الطاوي الديني المتشدد، وتم التوفيق بينهم جميعاً، والتوصل إلى مجموعة من النصوص المقدسة خلال القرن الرابع، وبعد ذلك أصبحت تلك النصوص المقدسة للطاوية ثابتة دون تغيير، أو تعديل، وظلت النسخة المطبوعة عام: (١٤٤٧) تحتفظ بنفس القواعد والمبادئ التي احتفلت بذكرى ألفيتها.

يجسد الدين الطاوي مبدأ الإيمان بالحتمية الخارجية التي تحدّ من القدرة والإبداع والابتكار. تكونت الحياة الفكرية الطاوية مبدئياً من شرح العقائد المرتبطة والمقيدة بالتمارين، وهذا التحول ظهر في الحركات عندما حاول رأس المال الثقافي للطاوية أن يناشد مستمعين جداً. ولذلك نمت وتطورت مفاهيمهم مغيِّرة قائمة من الهياكل المكرسة لجميع الآلهة التي كان مقرها في محكمة هان وأيضاً غيَّرت السحر الطبي للفلاحين في وقت الفساد السياسي وغيرت أيضاً من عقائد كثيرة وسَعت إلى إنتاج منشطات الخلود، وإبراز تعاليم الصفوة من مُلاك الأراضي، وأيضاً برزت أنظمة، ولوائح مكتوبة، وتدريبات تأملية تدبرية في الهيئات الدينية المتشددة، وزامنت التغيرات العقائدية تغيرات في الظروف الخارجية، ولكن لم يثمر هذا عن أي تطور فلسفي على المستوى المجرد، وظلت كل نسخة توالي الديانة الطاوية قريبة من ثقافة الطبقات ومستمعيها[١٩].

ـ ما الخصيصة التي كانت للهيئة الدينية الطاوية التي أثمرت تلك النتيجة؟

بالنسبة إلى البوذية: فقد اتخذت طريقاً مغايراً بالرغم من الدعوة الناجحة للجمهور، فقد تطورت البوذية الصينية من خلال المنظومة الفكرية التي تبنت نوعاً من الإبداع الفكري المجرد على مرِّ العديد من القرون، وهذا ما افتقدته الكنيسة الطاوية، وتصنف الأشكال التنظيمية في الديانة الصينية كما يلي: عبادات تؤيدها وترعاها الدولة، وتدار من قبل الموظفين الحكوميين (وعلى سبيل المثال: «الكونفوشيوسية»)، والأديرة التي تعتبر مواريث مكتفية بذاتها، وتعتمد على التأييد الخارجي، وشكل آخر يتمثل في المعابد التي تهتم بأداء المراسم والطقوس الدينية للعامة والجمهور مقابل التبرعات، وتصنف وَفقاً للمباني الحضرية الفخمة، ثم الأضرحة القروية الصغيرة، وشكل آخر أيضاً يتمثل في الكهنة والرهبان الذين يعيشون حياتهم في توزيع جرعات سحرية دوائية، وأيضاً تمائم وحجابات، ويمكن أن تقارن بعض الأشكال التنظيمية بالكيان «الكاثوليكي» الذي يستقل فيه رجال الدين وينفصلون عن الشعب، وتؤيدهم الحكومة، أو جهات خاصة ضخمة، وأشكال أخرى تشبه الشكل «الاحتجاجي» الذي يمثله الكهنة الملتزمون دينياً والمستقلون بحياتهم بعيداً عن العامة، ويلزم إضافة المجتمعات والمنظمات الدينية السرية إلى الشكل السابق التي يتكون أغلب أعضائها أو جميعهم من العامة، وهم يشبهون الإخوان المسيحيين في بعض الجوانب والنواحي في القرون الوسطى المتأخرة، كما يختلفون عن الصين في مناقشة مواضيع التمرد السياسي، ومن كل هذه الأشكال التنظيمية؛ فإنَّ الأنماط التي تعتمد ـ غالباً ـ على التطور المستقل للمجتمعات الفكرية تتجسد في الأديرة والمعابد الحضرية الضخمة، وتعتبر تلك الأنماط «الكاثوليكية» هي الصفة الغالبة في المنظمات البوذية، وقد اعتمدت الكنيسة الطاوية على النمط «البروتستانتي» (الاحتجاجي) الذي تتميز به المنظمات الدينية، وتلك الأنماط ساهمت في تقريب الدين من اهتماماته الحالية نحو الثقافة العامة، وهذا ما ساعد على توضيح سبب تفضيل المنظمة البوذية الإبداع الفكري المجرد أكثر من المنظمة الطاوية، وهنا يُطرح السؤال: لماذا فقدت البوذية إبداعها الفلسفي في نهاية القرون الوسطى عندما فقدت معابدُها وأديرتها استقلالهم؟

وحاكت البوذية التي ترعى إنقاذ العامة النمط التنظيمي وأعدمت الفلسفة

البوذية المجردة عندما أصبحت أقل شأناً من (الأميدست Amidaist)، وقد نرى نموذجاً في أوروبا يشبه تطوير الفلسفة المدرسية في عهد الكاثوليك في القرون الوسطى والتغيير نحو توجهات عامة نحو الإصلاح البروتستانتي.

ثقافة الموظفين النبلاء: حركة الحوار الصافي وتعليم الظلام

بالنسبة إلى الفلسفة التجريدية؛ لم تحصل معظم التطورات المشهورة في الديانة الطاوية، بل في مجموعة مترابطة ومتواصلة من الصفوة، والموظفين الرسميين وازدهرت تلك التطورات لمدة جيلين ما بين (٢٣٥ ـ ٣٠٠م)، وقد كانت هذه هي الفرصة الأخيرة في التاريخ الصيني في نشأة أي نوع من أنواع الإبداع الذي يهتم بالجانب الفلسفي الذي له صلة بالديانة الطاوية. لاحقاً تشربت الكونفوشيوسية الجديدة فيما بعد قواعد ومبادئ الطاوية الفلسفية كاملة، حتى إنها لم تترك أي شيء سوى الجانب الديني بكل تعاليمه المحددة. وبالرغم من أن الحركات المبكرة كانت توسم دوماً بأنها إما «طاوية جديدة»، أو «طاوية فلسفية»، فالسؤال المطروح هو: هو هل كانت هذه الحركات طاوية فعلاً؟ فإن ذلك يتضمن أفكار الأحجام الفردية عن واجبات المجتمع التقليدي، والتصوف الميتافيزيقي واللا ـ عمل (wu- wei)، وقد طورت رأس مالها الثقافي الذي يمتد من تاو تي تشنغ إلى تشنغ تزو ونصوص مشابهة. كل ذلك يناسب انطباعنا المألوف والمعتاد عن «الطاوية»، وبالفعل إنَّ «الحكماء السبعة لبستان الخيزران» هو المعبر الأفضل عن تصورنا بأثر رجعي لمن هو الطاوي.

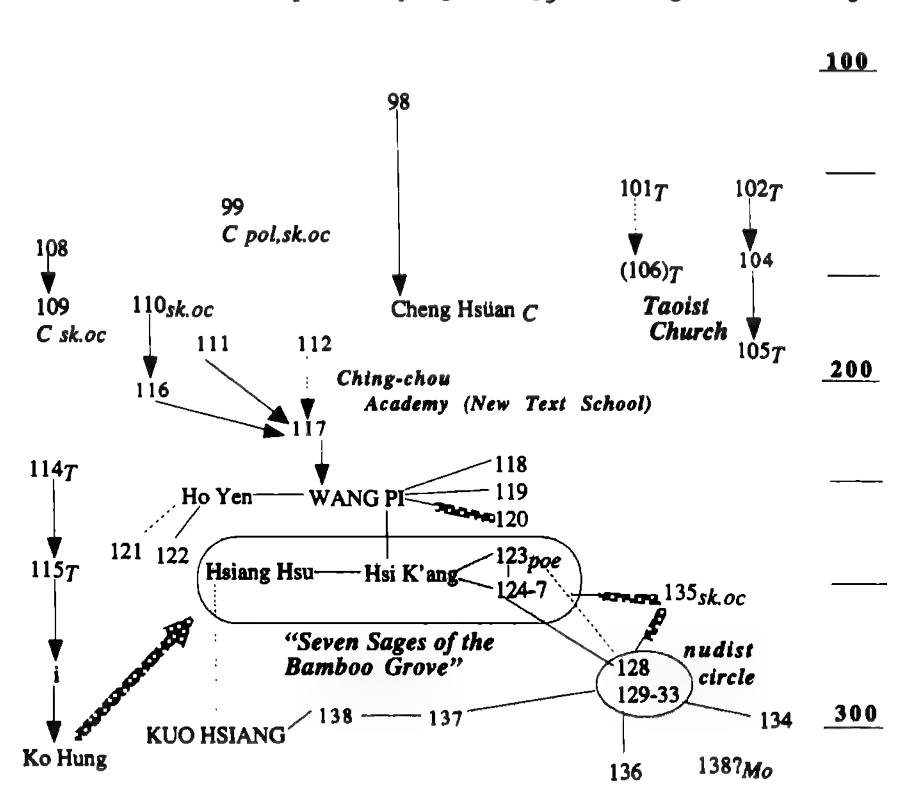
لكن أصبح من الصعب على الديانة الطاوية أن تتكون، وفي الوقت نفسه أن تقاوم الطاوية وَفقاً لتلك النقاط الأساسية، ولم يهتم كل من الفلاسفة والشعراء بالهيكل المكرس لجميع الآلهة الدينية وعقيدة الخلود بالرغم من اهتمام بعضهم وولعه بالفلسفة الكيميائية، تناقضت عبادة شرب الخمر والممارسات الجنسية مع الطوائف التي تؤيد الصحة العامة، وجهدهم المبذول للتحكم في المعالجات الجسدية الداخلية. علاوة على ذلك: فإنَّ هؤلاء «الفلاسفة الطاويين» قد تعلموا على يد الصفوة الذين اقتبسوا ثقافتهم من النموذج الذي من خلاله تحكم الكونفوشيوسيون في الجانب الرسمي من حياة الفرد، بينما وجهت فلسفة اللذة الجمالية المتكونة من نصوص تسمى الآن «طاوية» التي تظهر وقت فراغ الفرد ووقت عزلته وانفراده بنفسه.

تؤكد القواعد التنظيمية لتلك الحركات ارتباطها بالكونفوشيوسية، وقد انتزع مباشرة مصطلح «الحوار النقي»، أو «تشنغ نات» الذي يتضمن فلسفة مصيره من مذهب دراسة النصوص الكلاسيكية القديمة ومن العقلاء الكونفوشيوسيين الذين عارضوا كلاً من متبعي الكونفوشيوسية وأديان لوهونغ، وفلسفة القوى الخارقة في محكمة هان، وأدى انفصال وتفكك أسرة هان إلى تجمهر الآلاف من الدارسين في تشنغ تشو (وفي هو بي برعاية الحاكم الوطني [ديميفل: (١٩٨٦)، ص: (٨٢٦: ٨٣٠)، رومب وتشان: (١٩٧٩)]، وقد اتصلت مكتبات الدارسين الكونفوشيوسيين العظماء بجماعة تؤيد تشنغ تشو (Ching- chou)، ومرت على تركة العائلة حتى وانغ بي (Wang Pi) الشاب الأرستقراطي، ومن الملاحظ أن المعارف والأقارب في العصر المبكر مثل وانغ بي الذي أعاد صياغة الكلاسيكيات بدءاً من المذهب المسمى بالميتافيزيقا. [انظر الشكل: (٤ ـ ٤)].

إنَّ عامل الوقت هو من أهم العوامل التي أثرت في التغيير السياسي، فقد اختفى على نطاق واسع كل من المال والاقتصاد ودفعت المرتبات على شكل حرير أو بذور واتخذت التجارة شكل المقايضة، وفي البداية انقسمت الصين إلى ثلاثة بلاد، وفي عام: (٢٦٣) غزت الدولة الشمالية والبلدة الجنوبية (في سيشوان Szechuan) عام: (٢٨٠)، وشهدت الدولة الجنوبية فترة لم الشمل من عام (٢٨٠: ٣٠٧)، وكان حول عاصمة الدولة الشمالية لوي (التي سميت بعد ذلك باسم أسرة تشن الحاكمة الغربية)، واستمرت على موقف هان القديم، حيث شهدت تلك الفترة نشاطاً فلسفياً، وكانت الطوائف الدينية للطاوية سائدة في الأقاليم الأخرى، ولذلك نشأت عقيدة الجنوب في الغرب، وتكونت أيضاً طوائف الفلسفة الكيميائية، وبعد ذاك تطور الترهبن الطاوي، والهيكل المكرس لجميع الآلهة الكنسية في الجنوب.

أصبحت الدولة الشمالية متغيرة وغير مستقرة، وتحطمت داخلياً بسبب الانقلابات والاغتيالات بين العائلات القيادية البارزة وكانت خارجياً معرضة لغارات القبائل الهمجية من الشمال والغرب التي اجتاحت الأسرة من عام: (٣٠٩: ٣١٦)، وساعد تدهور الروتين الحكومي في ذلك الوقت على التقليل من أهمية وبزوغ الكونفوشيوسية، وأيضاً استعدادها للتوفيق بين المعتقدات بينها وبين المواقف الفكرية الأخرى، وساعد أيضاً على الحد من انتشارها

ورواجها، وعلاوة على ذلك ساعد تغير الموقف الداخلي للمجتمع الفكري الدارسين الكونفوشيوسيين على تحويل اهتماماتهم نحو اتجاه جديد ومختلف، وقد خسر العقلانيون المتشككون ثوابتهم المتناقضة في مذهب دراسة النصوص الكلاسيكية القديمة، وعندما سقط هان تحولت دراساتهم نحو الفضاء المطلق، كما تطورت معارضتها الداخلية.



الشكل: (٤ ـ ٤)

تفكك سلالة هان اللاحق والتعليم المظلم ١٠٠ ـ ٣٠٠ ب. م

تحول «مذهب الحوار النقي» نحو الصفوة وفلسفة اللذة الجمالية، واتضح ذلك خصيصاً في الردود الظريفة، والأقوال المتناقضة، وشرب الخمر والممارسات الجنسية وغيرها من السلوكيات المشينة والفاضحة لقواعد الكونفوشيوسية، واعتاد ليولينغ المعروف بسوء سمعته (الذي عاش ما بين ٢٢١ و٣٠٠م) أن يذهب عارياً إلى منزله، وقد صرح قائلاً «العالم هُويتي، وهذه الجدران والحيطان هي ثيابي، فما الذي تفعله وأنت واقف في بنطالي؟» [فنج: (١٩٤٨)، ص: (٢٣٥)]، وانتمى ليو إلى جماعة تسمى الحكماء السبع لبستان الخيزران، ويجتمع أعضاؤها البارزون لشرب الخمر، وكتابة الشعر، وتقدير زوال الجمال من مزارع وبساتين بلادهم خارج العاصمة، وكارهين آنفين الحياة التقليدية، وقد تميز بعضهم بالإسراف الحسي والنوادر والطرف الفكرية، وكان تشنغ تان واحداً من مؤسسي أسلوب تلك الجماعة «الحوار النقي»: «عندما كان يمسك بيده الشاحبة منفضة الغبار المصنوعة من الريش التي يمحي بها مجازياً غبار الكون الحقير» [بلازس: (١٩٦٤)، ص: (٢٤٨: ٢٤٩)]، ويتضمن أعضاء تلك الجماعة لواءات، وموظفين، وأقارب للطبقة الحاكمة.

نشأت جماعة أخرى في أثناء معارضة جماعة الحكماء السبع لبستان الخيزران واعتمدت تلك الجماعة الجديدة على رأس المال الثقافي للطاوية، ولكن بذلت جهداً جلياً لتدمج نفسها مع الأرثوذكسيين الكونفوشيوسيين، ويعتبر مذهب دراسة النصوص القديمة، أو (الغموض) هي منظومة موظفي دولة ويي. وفَّق هوين (توفي ٢٤٩م) وهو وزير وي بين معتقدات علم الكون لين ينج وبين معتقدات علم الوجود الطاوي، وأظهر توضيحاً عقلانياً لتناقضات تاتي تشنغ، وقد كتب كل من وانغ بي (٢٢٦: ٢٤٩) ووزير ويي تعليقات مؤثرة وذات فاعلية على كل من تاو تي تشنغ ويي تشنغ، ونجم عن ذلك النص المقدس الطاوي مع التكهن الكونفوشيوسي لهان، وربما تعتبر فلسفة وانغ بي جزءاً من مجردات مصممة خصيصاً لتوحيد تلك المواقف بدءاً بحذف مستوى التعاليم الدينية، أو النذر المخصوص حتى نصل إلى المستوى الكوني، ولم يكن وانغ متصوفاً، بل كان مزاولاً للعلوم الخارقة، وقد تكون المجتمع الفلسفي لوانغ بي اعتماداً على الصعيد الخارق الذي نادراً ما اتصل بالصين، وهذا ما منح لهذا العمل الرواج، وكثيراً من السمعة الطيبة بكونه «علم الميتافيزيقا»، أو «علم الغموض».

وطوَّر وانغ الأسلوب الأصلي لإعادة تفسير وتوضيح الخوارق الطاوية (wu-wei) لم يستطع الفرد أن يضع العدم على نفس المستوى من الوجود؛ لأنهما نقيضان «الامتناع عن النشاط ـ دائماً ـ يعني: السكون، ولكن السكون لم يكن نقيضاً ومضاداً للنشاط، الامتناع عن الكلام يعني: السكوت، ولكن السكوت لا يعني أنَّه ضد الكلام» [مقتبسة من فنج: (١٩٥٢)، ص: (٥٣: ١٨١)]، ولكن هذا العدم الأصلي لم يكن فراغاً يرتكز عليه المتأمل أنَّه الوجود الحقيقي في الوصول إلى جوهر الشيء وماهيته، وتعليقاً على ين تشنغ وفهارس الكونفوشيوسية، ناقش وانغ بي العديد من القضايا التي لم تمثل أشياء راسخة من التكهن، بل تمثل أشياء متعددة، ويأتي في المقابل التنوع الفريد الذي فيه يعتبر الإحساس كدلالة على عدم الطاوية، ولكنَّه الجوهر الذي تغلغل واخترق قاعدة لي التي سيطرت على كل شيء من خلال تعدد الأشياء. الوجود هو وظيفة الجوهر الأصلي، ولكنه انفصل بعيداً عن وظيفته ومهمته، وانتشرت فلسفة وانغ بي وكأنَّها تعليقات وتوضيحات للنصوص القديمة، ولكن لم تتطور فلسفته بانتظام، ولكنَّها ظهرت واندفعت نحو تفسير خارق متناسق للتغلب على النغمة المتناقضة لنموذج الأحداث للديانة الطاوية.

أصبح المجتمع الفكري منتشراً وتنافسياً وأقرت فصيلة واحدة (وانغ بي، وانغ تو، يونغ تشان وآخرون). إن الأفكار يمكنها أن تتمثل وتتجسد في الكلمات بينما دافعت المعارضة بزعامة يانغ غانغ عن الصمت، وهناك نجد جدالاً حول علم المعرفة، وعن النوع الذي وصل إلى الفلسفة الصينية، ويبدو أن وانغ بي ألف الصياغة المعقدة التي تميز الأفكار وَفقاً للنطاق الذي يستحوذ عليه بواسطة الرموز (مثل ين) والكلمات أيضاً، وعندما تؤدي الرموز والكلمات هذا الغرض تستطيع الأفكار أن تتوزع وتنتشر [فنج: (١٩٥٢)، ص: (٥٣، ١٨٤)، إلى: (١٨٦)]، ويبدو أن وانغ أدرك طبيعة التجريد بالإضافة إلى الرموز التي من خلالها يمكن التعبير عنها، وقد وضح هذا التمييز والاختلاف المعاكس للتصوف الطاوي، وأصبحت الكلمات والرموز مناسبة تماماً لتعبر عن الأفكار، وترابطاً مع ملاحظات أخرى التي فيها كل من العدم والحالة الأصلية للكون تطابق العقل [رامب وتشان (Rump and Chan): (١٩٧٩)، ص: (١٠٩)، وملاحظات تشو بي (Chou Yi) المقتبسة من فنج:

(١٩٥٢)، ص: (٥٣: ١٨١)]، وعلى ما يبدو أن وانغ أخذ في اعتباره موقفاً متجهاً نحو المثالية الأفلاطونية.

وقد بُذل جهد عظيم لإعادة تطوير رأس المال الثقافي للنصوص قبل الهانية المتنوعة، ويرجع ذلك إلى المواقف الفلسفية المترابطة، وفي ذلك الوقت ظهرت الطبعات والملاحظات الأولية العظمى لتشنغ تزو بالإضافة إلى تسجيل، وكتابة الأحداث المتجددة (أو المزورة)، ويمثل ليه تزو وزايانغ تشو أعداء وخصوم التقاليد الكونفوشيوسية القديمة، وتم إحياء مناظرات هو تشي وكونغ سنغ لنغ وعلماء المنطق أيضاً، كما لعبوا دوراً بارزاً من خلال نقاشهم ومناظراتهم الفلسفية، وقد دافعوا عن وانغ بي ودافع عنهم أجيال أعقبتهم تحت زعامة كو هسينغ، وازدهر العقلانيون المستقلون والمتشككون وتزامن ذلك مع تطورات في علم الرياضيات والعلم التجريبي أيضاً، وقد وجدنا (كما هو موضح في الشكل ٤ ـ ٤ أنها أكبر منظومة منذ ٤٠٠ سنة) أن المجتمع الفكري التنافسي منتشر وله صيت يروج في البلاد، وفي ذلك المجتمع صنع الفلاسفة العظماء سلسلة من الاتصالات المباشرة بخصومهم بداية من العقلانيين الكونفوشيوسيين في فترة هان إلى أوائل القرن الثالث، وهذا يعكس الظروف المحيطة بالإبداع التي اعتمدت على الفلسفة المجردة المغايرة للمنافسات الثابتة، أو التطورات الدينية في تلك القرون.

ذاع صيت علماء الطبيعة الخارقة أكثر من «مؤيدي الطاوية الجديدة» بالرغم من اعتمادهم على النصوص الفلسفية التي نطلق عليها اسم الاتجاه الطاوي في زمن الدول المتحاربة، ونشأ مجتمع لدراسة النصوص، وفيه تم إحياء وتوضيح كثير من النصوص في القرن الثاني وطوروا تلك النصوص من الناحية الفكرية، وكان هؤلاء المفكرون قد احتشدوا وتجمعوا حين أحجم وامتنع المجتمع الفكري عن المناظرات والمجادلات الداخلية، وفيما مضى روي أنَّ دوا هان وتشن تناولت مواضيع تتعلق بالأفكار الدينية المرتبطة بالقوى الخارقة ممَّا حفزهم إلى دعوة السياسيين العاميين، واستطاع مفكرو هان ومذهب دراسة النصوص القديمة من إبراز دراسة تلك النصوص ـ ولو شيئاً قليلاً ـ حتى يحافظوا على مثالية الدراسة ومذهب الشك، كما تشكل ثانية المجتمع الفكري الذي اكتشف الاتجاهات المعرفية والخارقة التي لم تكتشف من قبل.

أصبحت القواعد الفلسفية الطاوية ركيزة لهذه الجماعة، وظل صداها يتناقل بين التقاليد القديمة البالية التي تسببت في الانفصال، وبين البدائية الطبيعية، وفلسفة اللذة الجمالية للحكماء السبع (بالرغم من وجود حجة دامغة تشككنا فيهم، وهي: عدم مناهضتهم للسياسة؛ لأن العقيدة طردتهم خارج ذلك الإطار)، ونشأ مذهب ما وراء الطبيعة و«الميتافيزيقا»، حتى تعارض التصوف، كما أعلن كل من وانغ بي، وهسينغ هسي، وكو هسينغ أنَّ مؤيدي الكونفوشيوسية أحكم وأعقل من لوتزو، وتشنغ تزو؛ لأنهم لم يتطرقوا أبداً في حديثهم عن العدم، ولكن أظهروه فعليّاً وعمليّاً. [فنج: (١٩٥٢)، ص: (٥٣، ١٧٠ : ١٧٣)]، ووضح هو ين ووانغ بي قواعد الكونفوشيوسية في علم المصطلحات الطاوية، وفسر هسنغ هسي، وكو هسنغ تشنغ تزو في الروح الكونفوشيوسية، كل هؤلاء الرجال هم موظفون حكوميون تولوا صناعة الكونفوشيوسية العقلانية مع فلاسفة الطاوية، وتجسد أعمالهم الإبداع الذي بذل فيه جهدٌ عظيم لتجميع البراهين للدفاع عن الكون الفكري الذي أرغمهم على تطوير مفاهيم جديدة وإدراكات ودلالات أخرى.

وقد أخذ كو هسنغ (٢٩٠ ـ ٣١٠) بعاتق المجموعة إلى أقصى مدى[٢٠]، وأصبحت طبيعة الكون متغيرة بالنسبة إليه، وإنَّه من الحماقة أن تعبر عن عقائد الماضي مثل مراسم الكونفوشيوسية التي لم تفِ بمتطلبات ذلك الوقت، وهاجم كو المعتقدات الدينية المتعلقة بالخالق بالإضافة إلى البحث عن الطرق السحرية لإطالة العمر وتمارين التفكير والتدبر مُعلناً ومُوضِّحاً أنَّ الحكيم لم يكن الشخص الذي «يطوي ذراعيه، ويجلس صامتاً في وسط غابة جبلية». [تشان: (١٩٦٣)، ص: (٣٢٧)]، وأصبح كو من مؤيدي مذهب الطبيعية، والآن يفسح الطاو الطريق إلى المبدأ السائد للطبيعة (تزو جان)، وأيضاً طور المبدأ الذاتي المتعلق بالعقل داخل الأشياء نفسها. وعلاوة على ذلك: لم ينحز كو إلى موقف الميتافيزيقا من الجيل السابق، وأصبحت المجادلات الفلسفية شديدة الدقة، وتأكدت الادعاءات المرتبطة بعلم الوجود، ولكن فحصت بدقة عن طريق مصطلحات معيارية متطورة مشتقة من التحليل المنطقي.

يهاجم كو عقيدة وانغ بي التي نبعت من الجوهر الأصلي، أو الحالة الجوهرية؛ لأن هذا الجدال يؤدي إلى انتكاسة لا حصر لها، وفي جدال

شبيه بجدال بارمنيدس، صرح كو أنَّ العدم لم يصبح وجوداً، وأيضاً لا يستطيع الوجود أن يصبح عدماً، وهذا دفعه إلى الرفض التام للأسباب المطلقة؛ لأنَّ لا شيء (في الإدراك الحتمي) ينتج عنه أي شيء آخر، وقد أخذ كو في اعتباره تلك الرؤية، ولكن من منظور آخر، صرح قائلاً: إنَّ الكون بأكمله عبارة عن وضع أو حالة لكل شيء داخله، ولا يوجد شيء مهم في نفسه يصبح ضرورياً في خلق كل شيء آخر. وعلاوة على ذلك: فإنَّ كل شيء متغير، ويستحيل إدراكه «ولذلك «أنا» في الماضي لم أكن «أنا» اليوم». [مقتبسة من فانغ: (١٩٥٢)، ص: (٥٣، ٢١٣)]، وفي ذلك الوقت يؤكد كو أن لا شيء بإمكانه تحديد أي شيء آخر: «الأشياء ناتجة عما نفعله بتلقائية ولم تكن ناتجة عن بعض الأشياء الأخرى». [تشن: (١٩٦٣)، ص: (٣٣٥)]، ويجمع كو هسنغ بين الجوانب الخارقة التي تستدعي أفكار كل من هيراقليطس وبارمنيدس، وتوصل كو إلى كلية الوجود بعد التصالح مع الوجود المتغير الذي ظهر بعد حلول يونانية عديدة.

ثقافة الطبقات وتجمد الإبداع في الفلسفة الصينية المحلية

في الأجيال الممتدة بين بوونغ بي وكو هسنغ، فتحت الفلسفة الصينية الباب على فلسفة مجردة تشتمل على الابستمولوجيا والميتافيزيقا بمستويات تقارن بوقت هيمنة اليونانيين. كانت الظروف الخارجية التي تؤيد هذا التركيب الفكري مؤقتة وسريعة الزوال. قد نشأ إبداع الحوار النقي وعلم الميتافيزيقا من صراع بين الثقافات الطبقية، ولم تُثرِ ثقافة النخبة الثريةُ ولا الثقافة الإدارية للروتين الحكومي الإبداعَ من منظور الفلسفة المجردة، وتحرك الإبداع الفكري فقط عندما تصارعت تلك الأصول مع الخصوم المرتبطين بنفس المنظومة الموجودة حول لوينغ في الأجيال بين ٢٤٠ ـ ٣٠٠ م، وقد نجد التركيب الإبداعي التقليدي للقواعد المتعددة التي تتقاطع عند مركز جغرافي، وقد طورت حركة الحكماء السبع لبستان الخيزران ومؤيديهم الجمال المهاجم للمؤسسات والمضاد للأصول الكونفوشيوسية لملاك المؤسسة، وقد شجعت الميتافيزيقا على هجوم مضاد للعقيدة الطاوية التي أيدت الانفصال، كما صرح كو هسينغ المسؤول الرفيع المستوى والمشارك في التآمر السياسي أن الحكيم هو من يحكم «دون فعل»، ولكن بإحساسه

وبالبديهة والتلقائية التي تتجسد في الدور الاجتماعي للفرد. واعتبر أن جميع الأنشطة الاجتماعية والسياسية منها هي أنشطة طبيعية وأن الانفصال عن الحياة العامة يعتبر في حدِّ ذاته تكلُّفاً.

وجدير بالذكر أنْ نؤكِّد على أنَّ الإبداع هنا لم يكن صداماً بين ثقافات الطبقات فحسب، بل هو تحدٍ للإمكانيات الحقيقية التي تتضمنها نفس شبكة العلاقات الشخصية، وأصبح هسنغ هسي الذي نفذ أفكار كو هسنغ عضو حركة الحكماء السبع قبل انفصالها لكي يتولى منصباً عاماً، وهنا تقاطعت الأسس المتعددة عند فرد بارز، وقد رفض الاستيلاء على السلطة، ويعتبر الانفصال المتعدد عن تقاليد وعادات الفرد جزءاً من المساومة السياسية وَفقاً لظروف القوة، الأمر الذي أثار غضب واستاء هسنغ هسي بسبب تواجده داخل الجماعة، وبعد ما أنهى تكريسه الأبدي ضد تولى المناصب وخصوصاً بسبب التغيير في الولاء السياسي (ديميفيل ١٩٨٦ص٨٣٤)، وأعطى الصراع بين ثقافات الطبقة حافزاً إلى الصراع الحتمي والمدوي على القضاء الفكري، وفي مقابل هذا: وضعت الاكتشافات المتعلقة بالإبستمولوجيا والميتافيزيقا في الخطة الجديدة.

انتهى الإبداع الفلسفي عندما دمر هذا التركيب، وليس الأمر قتل كوهسنغ فحسب عام: (٣١٢) في غزو هانز على الصين الشمالية، وقد قتل العديد من الفلاسفة القدامى، وعلى سبيل المثال: قتل هو ين في انقلاب عام: (٢٤٩)، وقتل وانغ بي في نفس العام عن عمر يناهز (٢٤)، وأيضاً قتل ثلاثة أعضاء من حركة الحكماء السبع في هجوم عنيف عام: (٢٦٥). [ديميفيلي: (١٩٨٦)، ص: (٨٣٠)، وبلازس: (١٩٦٤)، ص: (٢٣٤: ٢٣٦)]. ووصولاً إلى آخر الغارات، فقد كانت كل هذه الصراعات الخارجية جزءاً لا يتجزأ من الظروف التي جعلت الإبداع ممكناً ومتاحاً، وحلَّ الزعماء المفكرون الجدد محل من مات من المفكرين القدامى، ومنح ضعف هيبة الحكومة الاستقلال لصفوة المجتمع، وأضعف مقاليد البيروقراطية الكونفوشيوسية التقليدية، ولم تمتلك العبادة الكونفوشيوسية، وهي دين الدولة أي قوة سياسية في غياب الطبقة الإدارية الشاملة عندما اختفى كلٌّ من: التحكم المركزي للاقتصاد، والأعمال العامة، والإدارة، والتخطيط العسكري، وأيضاً فقد الدارسون العلمانيون القاعدة التنظيمية مع

تدهور مذاهب وتجارب الدولة، وفي كل من الكنفوشيوسية الدينية والبيروقراطيين المذهبيين تجسدت القوات المحافظة على المستوى الفكري، وعندما تنافسوا ضد الجماعة الثقافية الأخرى: نهضوا وارتقوا إلى الإبداع.

وتم تدمير هذا التوازن المبدع المتزامن مع انهيار أسرة تشين الغربية، ولم يكن التدمير العسكري هو المشكلة العظمى؛ لأنَّ عدداً من الدول جددت نفسها، وعلى المدى الطويل كانت تلك الدول تمتلك إدارة مركزية، ولكنَّها ضعيفة، وكانت السلطة والقوة في أيدي ملاك الأراضي والمستقلين العسكريين، وتحت هذه الظروف تكونت ثقافة النخبة، وأصبحت كتابة الشعر وعلم الخط والرسم هي وسائل الترفيه المشهورة وتطوروا جميعاً بداية من القرن الثالث. وظهر الخطاطون المشهورون، وأوائل الفنانين المشهورين في التاريخ الصيني في بداية القرن الثالث، وحدث الإبداع في كل هذه المجالات، ولكن ذلك الإبداع أنهى الاتجاه الجمالي المعاكس لتطوير وتنمية الفلسفة المجردة والتشكيلية، وفي هذا الصدد حاكى هذا الموقف اليابان وإيطاليا في عصر النهضة، حيث كانت وسائل الإنتاج الثقافي تحت وطأة وسيطرة النبلاء العاميين، حيث كانت فترة عظيمة من الفنون المضادة للفلسفة المجردة، وعندما اتحدت الصين مرة أخرى تحت مظلة حكومات قوية أصبحت ثقافة النخبة هي القاعدة الطبقية لنسخة فريدة للحياة الفكرية.

أصبح علم الميتافيزيقا المتقدم مزيجاً بين الدراسة الكونفوشيوسية وثقافة النخبة المنبثقة، وعندما أحييت الإدارة الكونفوشيوسية في أُسر قوية لم تتغلغل تلك الفلسفة إلى الدراسة الكونفوشيوسية الأرثوذكسية، وعاد الدارسون إلى عقلانية هان نابذين الفلسفة المجردة لتنتهي وتضمحل؛ لأنَّ جزءاً من المعارضة توحدت تحت مبدأ «الطاوية»، ولكن أصبحت الطاوية كنيسة منظمة تهتم بالكتابة والممارسة ولا شكَّ أنَّ جميع العناصر شاهدة على التقاليد الفكرية الصينية المحلية لتوحيد التوازن المتصارع الذي من الممكن أن يدفع الفلسفة إلى الأمام مرة أخرى.

والآن أصبح هناك لاعب جديد في اللعبة وهو البوذية، بالرغم من منظومة الأديار الرائعة اقتصاديّاً، وتسلسلها الهرمي الداخلي للمتخصصين المتمرسين، لكنَّها تنظيمية أكثر من المؤسسات الصينية المحلية كقاعدة

أساسية للحياة الفكرية، وبالنسبة إلى الأفكار: فقد جلبت تقاليد الفلسفة المجردة التي تكونت من المنظومات التنافسية المشهورة في الهند على مرٍّ (٢٠) جِيلاً، ولم تكن مفاجئة أنَّ البوذية تتقدم إلى الأمام حتى تقارن بالنشاط الفلسفي في الصين، وفي ذلك المجال الجديد من العوامل الفكرية أصبح القساوسة الطاويون والموظفون الكونفوشيوسيون والنخبة على حدٍّ سواء في وضع دفاعي معززين من موقفهم المحافظ تجاه الأفكار المجردة، وشكلت المعارضةُ الحياةَ الفكرية بطريقتين مختلفتين، **أولاهما**: داخل الفصيل السائد عن طريق الانفصاليات والتشعبات التي دفعت الابتكار والإبداع إلى مستويات أعلى من الانعكاسات المجردة، أمَّا **الطريقة الثانية**: فتتمثل في العَلاقات الخارجية بين المعسكرات الدفاعية المسيطرة عن طريق إقحام النوع السابق في حصار عقلي لاستدعاء الاسم والتركيز رموز الشخصية التي تحفظ الأفكار ثابتة مادية.

الفصل الخامس

السياسة الداخلية والخارجية للحياة الفكرية: الهند

سوف نتعرف من خلال جولتنا في الهند على أعظم ثلاثة تقاليد في العالم، وفيما يتعلق بالاختلافات الكثيرة في البيئة المحيطة للهند فليس هناك من داع لتحويل نظريتنا في اتجاه مختلف عن الصين واليونان. لقد برزت ديناميكية الصراع داخل وخارج الحياة الفكرية بالهند من خلال تجليات العمارة بوضوح. أثرت الصراعات الاجتماعية على تقلب نقاط القوى للديانات التعبدية، كالفيدية، والبوذية، والبراهمانية، والتعبدية داخل الشبكات الفكرية، وشكلت الصراعات فيما بين الفصائل الفرعية لهذه الديانات أنماط الإبداع الفلسفي، وتعتبر الهند بشكل خاص مكاناً جيداً لملاحظة السببية ثنائية الخطوات التي تحكم الحياة الفكرية، فالسياسة الخارجية تفضل إحدى القواعد التنظيمية التي يبني المفكرون شبكاتهم في داخلها، ففي قاعدة التنظيمات المهيمنة تنقسم الفصائل لتأخذ نصيب الأسد في هذا المجال تحت إطار قانون الفكر للأعداد الصغيرة، بينما تنحاز الفصائل الأخرى من الجانب الضعيف إلى التوفيقية الدينية، وقد تطورت المدارس الفلسفية بالهند من خلال تعارض كل منها مع الآخر، وقد وضعت التحركات السياسية الاجتماعية الناتجة عن ازدهار وانهيار التيارات الدينية أساساً لهذا الكفاح.

لقد انقادت الهند للصراعات بطريقة مخالفة للصورة السائدة، ليس فقط تلك الصورة السائدة لدى الغربيين بل لدى المفكرين الهنود أيضاً. وقد

تعلمنا النظر إلى الهند على أنَّها ساكنة بشكل جوهري ودائم وعابر للزمن وذلك من خلال صورتنا عن التصوف الأخروي. هذه الصورة نشأت من سلسلة من الأحداث وهي: انهيار البوذية في العصور الوسطى، التي أرست من الجولة الأولى للجدل، وهجر التقاليد الخاصة للارتقاء بمكانة الطائفة فوق كل الطوائف المتنافسة، وسيادة الشعائر الدينية المعادية للفكر منذ: (١٥٠٠)، في الوقت نفسه الذي كان فيه الباحثون والهنود يبدؤون في محاولتهم للتوفيق بين العبادات للدفاع ضد الغزاة الغرباء، ونتيجة لذلك اختفت التطورات الفكرية الهندية بشكل كبير تزامناً مع اختفاء الحركات التي نتجت عنها هذه التطورات، وبالنسبة إلى الباحثين الغربيين: فقد كانت الفلسفة الهندية هي إحدى أعظم التواريخ التي لم يتم اكتشافها إلَّا مؤخراً تماماً مثل التطورات التقنية، والفلسفة الأوروبية في القرون الحديثة، فالتاريخ الثقافي للهند هو تاريخ للنضال في مستويات عدة الذي أدى بنهاية الأمر إلى فقدانها لمسارها.

سوف ننتقل فيما يلي من دراسة العموميات، ونغوص في بواطن الأمور، حيث سننظر ـ أوَّلاً ـ إلى الأسس الظاهرية، والأنماط التاريخية للدولة الهندية، ثم ارتفاع وانخفاض شأن التيارات الدينية والمرتبطة بطريقة أو بأخرى بالرعاية السياسية والاقتصادية لها، وأخيراً صعود وسقوط الطوائف المتعارضة بمجال الفكر التي شكلت مستويات الفلسفة.

الأسس السياسية والاجتماعية لهيمنة التيارات الدينية

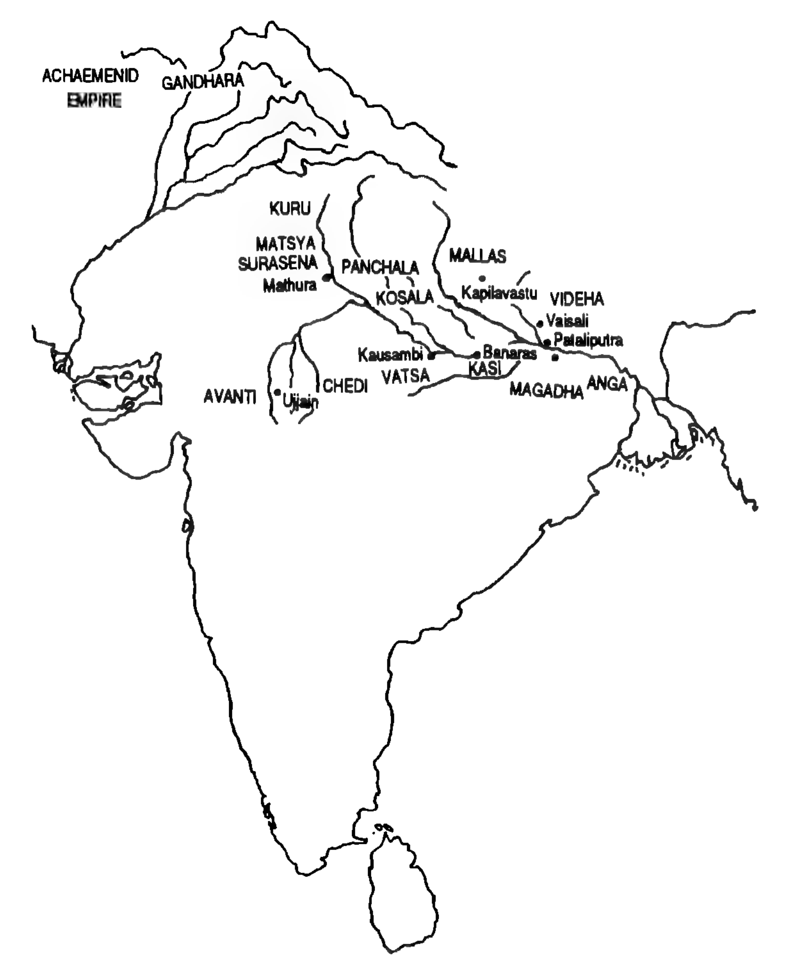
تعتبر الهند مقراً للدول الضعيفة تاريخياً، ويمكن تلخيص التاريخ السياسي المعقد للهند في حلقات متسلسلة من توسعات الدول المهيمنة، والتفكك إلى ممالك صغيرة متحاربة، ولم يصل هذا التأرجح في معظم الأوقات إلى حدِّ تكوين دولة واحدة مهيمنة، ولكن مجرد تبسيط القوة بين الممالك ذات المساحات الكبيرة التي تفرض سيطرتها لفترة من الزمن على باقي الدويلات، ثم تبدأ في التفكك[١]. وحتى عندما تفرض الدولة سيطرتها

العسكرية على المساحات الشاسعة؛ فإنَّها ـ عادة ما ـ تظل ضعيفة من الداخل، حيث يواجه الحكام صعوبة في استخراج عائدات هذه المناطق، وبمضي الوقت تضعف سيطرتها على النظام القضائي، وتتفكك العَلاقات المَلَكية.

وهناك سببان بارزان لهذا التدهور والضعف، وهما: التشتت الجغرافي، والضعف السياسي السكاني، حيث تعتبر الهند أرضاً جاذبة للمزارعين المهاجرين، حيث يهاجرون من الشمال الغربي إلى الأدغال غير الآهلة بالسكان بعد استواء السهول الخصبة على نهر الغانغ منذ عام: (٦٠٠ ق.م)، ومن هنا فقد سمحت البيئة الاقتصادية والسكانية بالقيام بالغزوات العسكرية على الولايات، وهجر السكان أماكنهم الضيقة، وانتشرت الحضارة جنوباً وشرقاً، حيث نمت الولايات الساحلية التجارية لتعادل الاقتصاد الشمالي القائم على أنشطة الفلاحين، ودارت الدائرة مرة ثانية لتعزز من إضعاف الدولة الهندية، فقد سمح وجود ممرات آمنة بعيداً عن المناطق الآهلة بالسكان في القسم الشمالي الغربي بمرور غزوات وقوات عسكرية منظمة من دول البحر الأبيض، والشرق الأوسط إلى داخل حدود الدولة، وتضمنت تلك الحملات الحملة التي شنت من قبل المقدونيين: (٣٢٠ ق.م)، وحملات إسلامية عديدة فيما بعد: (١٠٠٠م)، لقد واجهت الدولة الهندية صعوبة في حشد مواردها لمجابهة الغزاة، وذلك بسبب ضعف سيطرتها على ملكياتها، وتزايد نمط الأديان الاجتماعية التي شكلت «الهندوسية» التي أضعفت من سيطرة الدولة الذي بدوره أثر في تعزيز القوة الداخلية للبرهمانيين.

الدياناتُ المتصارعة

ارتبطت نماذج ومراحل الصراعات العديدة للديانات الهندية بالتغيرات الطارئة على الدولة، وتأتي الديانة الفيدية في مقدمة الديانات التي انتهجتها القبائل الهندية البدائية.



دول الغانغ: (٥٠٠م) [من دافيز: (١٩٤٩)، صفحة: (٧)]

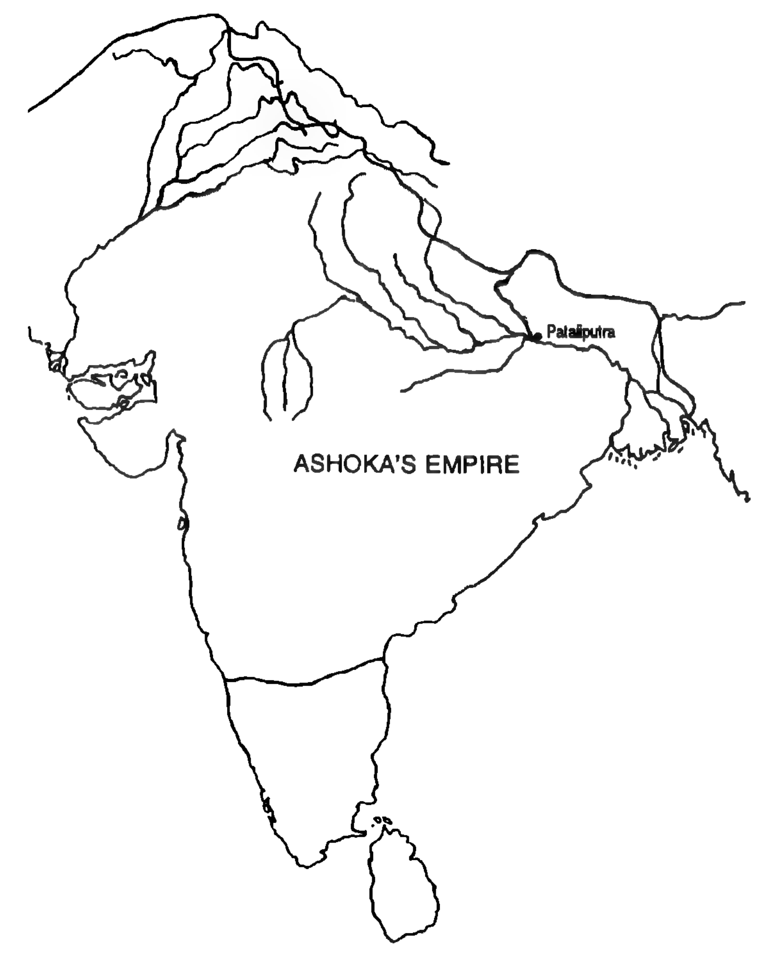
وقد عزز النمو البدائي للدولة من طريقة التعايش مع الديانات الرهبانية، وتأتي «البوذية» في مقدمة هذه الديانات التي اهتمت بملكية الأراضي الزراعية، كما أنَّ هناك أيضاً الديانة «اليانية» التي ظهرت في نفس محيط البيئة البوذية، وكانت لها مكانتها في المدن التجارية الساحلية، وهناك الديانة «الهندوسية» التي ظهرت كديانة عامة، وتمحورت في أسر الكهنة وملاك الأراضي الزراعية، أمَّا «البراهمانية»: فتقام شعائرها وطقوسها الدينية على أساس من العنصرية القبلية، وليس على أساس المكانة السياسية في الضواحي والأطراف فيما بين القبائل الرعوية، كما ظهرت مرحلة أخرى من التيارات الدينية بعد انهيار الديانة الرهبانية مع أنصارها من كبار الدولة بينما

استقرت الهندوسية في الجزء الشمالي من الهند، وحولت نفسها إلى أوامر شبيهة بالرهبانية، وحركات دينية جماعية نابعة منها، وفي نهاية الأمر صبغت الديانات القديمة الموجودة بالصبغة الإسلامية، وتأثرت بالغزاة المسلمين، وسوف نتعرض لكل من هذه الديانات بشيء من التفصيل.

ظهور الديانة «الفيدية» وانهيارها

في عصر الفيدية القديم كانت منظمات الدولة البدائية تتكون من مجموعات من ذوي القربى يقطنون جهة ما تحت قيادة قائد شجاع، من بين هذه العائلات هناك عائلة اكتسبت حق توريث خلافة الملكية، وفي هذه الديانة يقوم الكهنة البرهمانيون بتأدية الطقوس الدينية في احتفالات عشائرية، وتشتمل هذه الشعائر والطقوس على تقديس الحاكم، وتشكيل التحالفات البراهمانية السياسية. كانت بداية عصر «الأوبانيشاد» ـ في الفترة ما بين: (٧٠٠ ق.م) إلى ما يقرب من: (٣٠٠م)، أو فيما بعد هذا التاريخ في بعض المناطق ـ بداية لانهيار التحالفات، وقيام الفلاسفة والديانات المنافسة بالتشكيك في صحة الفكر الفيدي، بينما انصرف الملوك عن إضفاء الشرعية البراهمانية، وتخلوا عن رعاية الشؤون الدينية، بل إنهم ادّعوا لأنفسهم التفوق في المجال الروحي في بعض الأحيان. قامت الدولة بتوحيد القوى من خلال الغزوات العسكرية، والانقلابات السياسية، وتقطيع أواصر الولاء القبلي، والاستغناء عن الشرعية الدينية[٢]. الأمر الذي أدى إلى انحطاط هيبة الكهنة الفيديين، كما انهارت تحالفاتهم السياسية ممَّا دفع الحركات الأخرى للتنافس معهم.

من بين هذه الحركات المتنافسة ظهرت ديانتان منظمتان وهما: «البوذية»، و«اليانية» كلتاهما تركزت في «ماغادا»، و«كاسالا»، وكلتاهما تنادي بتوحيد الدولة لتصبح دولة قوية، حيث كان لمؤسسيها عَلاقات واتصالات بالعائلة المالكة (ميزونو: ١٩٨٠)، ومنذ بدايتها وحتى بعد مرور: (١٠٠٠ عام) كانت البوذية هي المنافس الأقوى في محاباة الدولة محققة نجاحاً باهراً في إخضاع الدولة العظمى الأولى «إمبراطورية موريا»، وما ظهر من الهندوسية ـ في شكل برهمانية جديدة، ولكن مع قواعد اجتماعية حدّت من سلطة الحكام ـ بدا مناهضاً للبوذية، وكان تأثيره الأقوى في الأطراف، حيث كانت الدولة أضعف ما تكون في تلك المنطقة.



ارتفاع امبراطورية موريا: (٢٥٠م)[من دافيز: (١٩٤٩)، صفحة: (١٣)]

ما معنى أن نقول بأنَ هناك دين ما «مدعوم» من نظام سياسي؟

لـم يكن بالهند أيُ شكٍ بشأن ما نطلق عليه دين الدولة، كما هو مألوف في الإسلام والمسيحية والمسار الصيني، وتتمثل مساندة الدولة للدين في بناء الأديرة، والتماثيل الدينية، والتبرع بالممتلكات، كالتبرع بدخل قرية لمؤازرة الكهنة، وحماية المنح الملكية بإعفائها من الضـرائب، وهناك مجموعة معينة من الأفراد كالتجار، أو سيدات الأسرة المالكة هم من يتبرعون بهذه المنح الدينية، وقد كان هذا شائعاً في العصور التي تقدم فيها الدولة الحماية والمؤازرة للدين. وهناك بعض الدول التي قدمت مساندة مادية لديانة بعينها، ولكن غالبية الدول الأخرى قدمت المساعدات بشكل متوازن لكل الطوائف

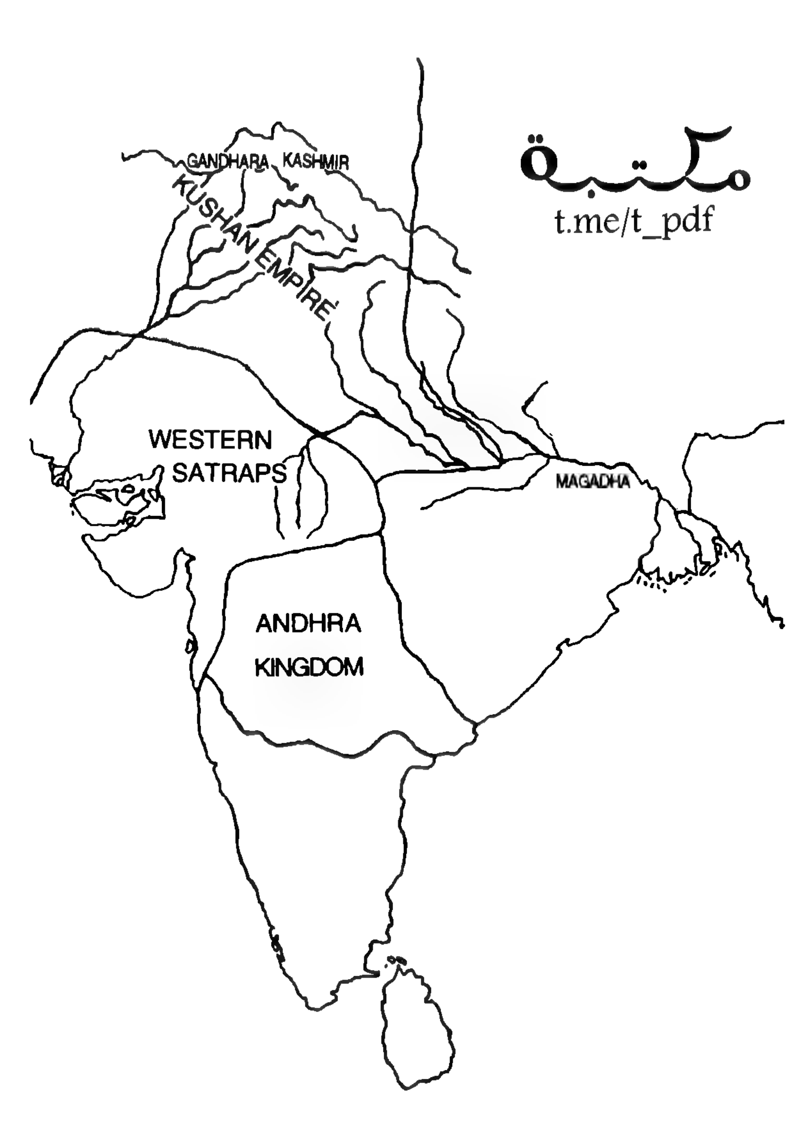
الدينية المهمة بالدولة. وكان هناك اختلاف كبير في طريقة دعم كل من البوذية والهندوسية، حيث إن مؤسسي هذه الطوائف كانوا ذوي أسس تنظيمية، فأخذت المساعدات والدعم لهذه الديانات شكل مؤسسات ذات ملكيات كبيرة؛ أمَّا كهنة البراهمانية: فكانوا من العائلات المالكة، وهم لا يعتمدون على المنح والهبات للإبقاء على ديانتهم.

يقاس مدى الدعم السياسي للدين بمدى الرعاية المادية التي يقدمها له، وعلى الطرف الآخر: فقد كانت هناك بعض الدول التي قامت بإقصاء واضطهاد رجال الدين، ومصادرة الملكيات الدينية، وحظر الاحتفالات، أو قتل الكهنة والقساوسة. ويحدث هذا عندما تبدأ الأسس المادية بالضعف، وهذا الأساس لا يعتمد فقط على رعاية الدولة للدين، ولكنَّه يعتمد أيضاً على مدى قدرة الديانة على الانتقال إلى خارج الدولة، وفي ظل هذه المعايير سننظر كيف حققت الديانات نجاحاً في ظل نظم الحكم المختلفة.

المعابد البوذية

من السهل توثيق أشكال رعاية الدولة للبوذية، وذلك بسبب أن هذه النماذج أخذت شكل صروح مادية، فمعظم الأعمال الفنية والمعمارية للهند المتبقية بعد انهيار حكم «موريا» هي من المواقع البوذية. وعندما انتشرت المعابد الهندية خلال عصر «غوبتا» اتبعت نفس النماذج البوذية داخل هذه المعابد [«كارمن»: (١٩٧٥: ١١٧ ـ ١٢١)، «دون»: (١٩٦٢: ١٤٢ ـ ١٤٣، ٣٠٤ ـ ٣٠٥)]، وفي أثناء دولة «موريا» بدأت البوذية في الانتشار خارج أراضي «ماغادا»، حيث عمل اتساع نطاق الحكم بهذه الدولة على تدعيم الجهود التبشيرية، وقام الإمبراطور «أشوك» بإرساء دعائم البوذية، حيث أصدر مرسوماً عاماً بمبادئ البوذية، بينما حظر الشعائر القربانية المناهضة لها، وفيما يلي شرح لأقرب ما وصلنا إليه من هذه الصراعات الدينية، حيث لم يقم نظام حكم «شونجاز» الذي خلف أشوك بإعادة نظام القرابين فحسب، بل إنه اضطهد البوذية دون أن يحالفه التوفيق [«دوت»: (١٩٦٢: ٨١)]، حيث انتشرت البوذية جنوب منطقة «فيندهيا» التي انخفضت جزئياً بوسط الهند خلال الحقبة ما بين: (٢٠٠ ق.م) إلى: (١٠٠م)، فقد أقيمت الأديرة الضخمة اعتماداً على المنح والهبات القادمة من العائلات

الأرستقراطية والثروات التجارية، بينما قام الملك بإعفائها من الضرائب. [«ديون»: (١٩٦٢: ١١٤ ـ ١٣٣، ١٥٨)]، وشهدت فترة ما بعد «موريا» دعم الدولة من ممالك الشمال الغربي المحيطة بالدولة حتى ملوك ولاية «كاشمير» الذين امتدت رعايتهم إلى ما بعد سقوط البوذية (٩٠٠ ـ ١١٠٠ بعد الميلاد).



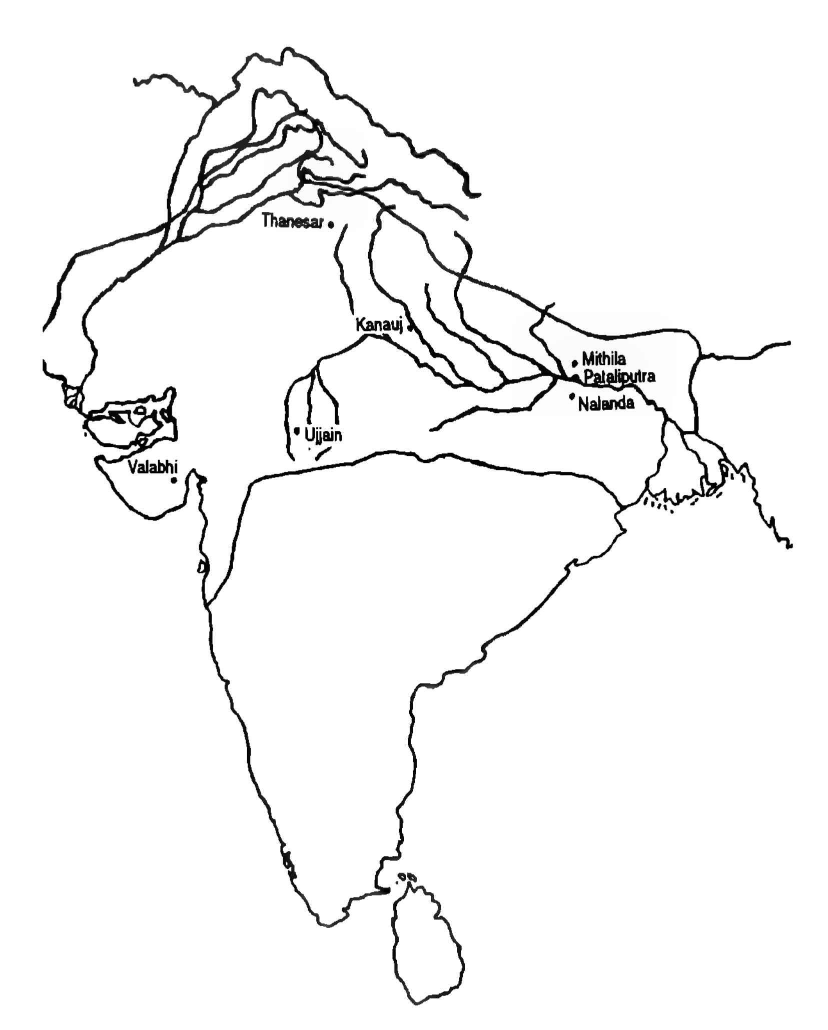
توازن القوى: (١٥٠م)
[من دافيز: (١٩٤٩)، صفحة: (١٥)]

شهد عصر إمبراطورية «غوبتا» ازدهاراً ثقافياً واسعاً، أمَّا في عصر «الغانغيين»، فقد أصبحت البوذية مدعومة من أكثر من نصف السكان، حيث انتشرت تعاليمها بشكل واضح، وكان الحكام والأثرياء يقدمون مساندات مادية سخية للمعابد[٣]. فكانت جامعة الدير الشهيرة «ناتلندا» الواقعة بالقرب من العاصمة تتلقى دخلاً أكثر من: (٢٠٠) قرية كتبرعات من الملوك وخلفائهم، وعندما تفككت «غوتناس» قام كبار التجار بالعبور إلى الغرب «غورغارات»، وعلى الرغم من أنَّهم كانوا تابعين «للشيفيت» إلَّا أنَّهم تعاملوا مع الأديرة البوذية، وكان يتم دعم مركز تعليم البوذية الخاص بهم في «فالابهي» في الفترة ما بين: (٤٩٠)، إلى: (٧٨٠) بواسطة تحويل ملكية الأراضي، أو عن طريق التبرعات بإيرادات القرى، حيث خصص كل شيء من مبانٍ ومؤن للأبخرة والكتب، وذلك بسبب روح المنافسة، ورغبتهم في احتلال مكانة مرموقة، وذلك بامتلاك دير مركزي ضخم ينافس دير «نالادا» في «ماغادا»، وهي في قمة انتصاراتها الجدلية في جامعة «فالابهي» يمكنها توقع تفضيل الحكومة.

استمرت دولة «هارشا» قصيرة المدى في فترة: (٦٠٠ قبل الميلاد) في رعاية البوذية، ونجد مؤخراً أنَّ الكهنة قد تورطوا في النزاعات على الأراضي الممنوحة لهم [«دوت»: (١٩٦٢، ١٣٣)]، أمَّا الآن فقد اختفت البوذية من «ديكان» والجنوب، واقتصرت على وجودها بموطنها «الغانغ»، وقد قام الزائرون الصينيون بوصف الأديرة المهجورة والأبراج البوذية المهملة (الذخيرة الدينية للقديسين البوذيين) في كل أنحاء البلاد، وشهد الكثير منها تدهوراً وانحداراً حتى في «ماغادا»، وآخر أكبر المؤيدين والمناصرين للبوذية هم الملوك المنحدرون من البنغال الذين أتوا لـماغادا، وأسسوا جامعات دينية متعددة في أثناء الفترة ما بين: (٧٠٠: ٨٠٠)، [«فيكاشيلا» الأكثر ملاحظة مع آخر هذه المؤسسات في أثناء الفترة: (١١٠٠)]، وانهار ما تبقى من هذه المعابد البوذية بقوة الدولة المحتلة، ونهبت أخيراً من قبل الغزاة المسلمين في فترة: (١٢٠٠م).

ازدهرت البوذية في فترات الدولة القوية، فيما عدا فترة الدولة الإسلامية، حيث تحالف كل من الدولة والدين في نوع مختلف تماماً من التحالفات، والبوذية في تركيبها أكثر ملائمة من الهندوسية مع الموارد الاقتصادية المتمركزة على الموظفين المستقلين، وانهيار الحقوق التقليدية، ومع بداية عصر تكوين الدولة المركزية سوف نرى سعي الملوك لنيل مكانة

مرموقة وهيبة، وذلك من خلال وجود رجال الدين والحكماء في بلاطهم، بينما تم تشريد طائفة الكهنة الفيديين المتمثلين في العائلات والعشائر القديمة، وبنفس الطريقة: عندما رحبت البوذية بتمركز ملوك مناطق العشائر التنظيمية السابقة القادمين من آسيا؛ كان القتال في «التيبت» دائراً بين البوذيين المدعومين من البلاط الملكي والمتمسكين بطقوس «بون» مع تقلبات النظام الملكي في إخضاع العشائر. [ستين: (١٩٧٢، ٤٧ : ٧١)].



إمبراطورية غوبتا: (٤٠٠م) [من دافيز: (١٩٤٩)، صفحة: (١٩)]

على الرغم من إقصاء الرهبنة البوذية عن البلاد عن عمد، إلَّا أنَّها كانت مفيدة للحكام، حيث إنَّها كانت تدعو الجماهير إلى التحلي بروح السلام والأخلاق الهادئة، وتمنح مؤسسة لتعليم الأدب، ونرى الشعائر البوذية تقام في البلاط الملكي في كل من منغوليا والصين واليابان، وتمنح روائع احتفالية، وقد وجدت في بعض الأحيان نماذج من «التانترا البوذية» تحت ستار السحر في «بنغال»، وربما وجدت في أماكن أخرى في الهند، وفي بعض الأحيان يصبح زعماء البوذية أصدقاء للملوك، كما كان الحال مع «ثارفادن» (Theravadin)، «موغالبوتا» (Moggaliputta)، ووجودهم في بلاط الملك «أشوكا»، وأحياناً يكون هؤلاء الزعماء أنفسهم من أُسر الطبقات العُليا، وبالنسبة إلى ملوك المناطق الحدودية، أو المناطق المحتلة؛ فإنَّ الأديرة تعني لهم مكاناً للتسوية، أو هي مكان لسلب ممتلكات الملوك المتنافسين (ونلاحظ ذلك النموذج في دعم الدول المحتلة للكنيسة في شمال الصين، وما يوازيها من الدعم الملكي للأديرة المسيحية في بداية العصور الوسطى لكل من المانغا وشرق أوروبا)، وتعتبر الأديرة هي الشكل الوحيد من الأشكال المؤسسية التي تسمو فوق العائلة، فيبرز ذلك في الأملاك التي يتم جمعها، كما كان ذلك في بداية دولة «كوشان» (في الشمال الغربي حوالي: ١٠٠م)، وهناك مؤشرات على أنَّ أفراداً علمانيين لا ينتمون إلى المؤسسات الدينية هم من كانوا يقومون بنقل الممتلكات للأديرة، والتحايل على إرث العائلات، ويعملون على إثارة الهجوم المضاد ضد المشرعين البراهمانيين [«دون»: (١٩٦٢ : ٢٠١، ٣١٣)]، وقد تأتي التبرعات للكنيسة من أماكن بعيدة، وهي تشمل منح الأراضي والقرى التي يقدمها التجار والملوك عن بعد كنفقات للطلاب والحجاج، وهكذا قد تصبح الأديرة الضخمة والأضرحة في دولة ما مركزاً تجاريًا، أو مكاناً لجمع الأموال.

وقد تعارضت البوذية في كل هذه النواحي مع البراهمانية التي نمت تحت نطاق قدماء كهنة الفيدية. قامت البراهمانية بتوسيع نطاق صلات القرابة وأهميتها بالمجتمع، وذلك من خلال التنظيمات الشعائرية والعسكرية، التي كان تكوينها قائماً على النظام الطبقي إلى حدٍّ كبير، فقد أصبح تعلم «الباندیت» لخدمة وإعادة صياغة الرموز الشرعية التي قيدت استقلال الدولة، بينما عملت على دعم القوى الاقتصادية، والاجتماعية لصفوة المحليات،

وقد عمل البراهمانيون على جعل أنفسهم معفيين من الضرائب، ليس هذا فحسب، وإنَّما عملوا على الحدِّ من قدرة الحكام على حشد موارد الدولة للعمل على توسيعها، وقد ازدهرت الهندوسية عندما بدأت سلطة الحكام تضعف، وعلى العكس من هذا: فقد عملت الهندوسية المتغلغلة في المجتمع على تخليد نماذج المركزية الضعيفة للدول العابرة.

وتعتبر كل من الهندوسية والبوذية الهندية خطين مستمرين على مرِّ الأزمنة، وعلى الرغم من تعايش البوذية مع الدولة القوية إلَّا أنَّها لا تعتبر ديانة الدولة مثلما الحال مع الهندوسية التي تعايشت مع أزمنة ضعف الدولة، وقد نفذت البوذية من خلال الكهنة التبشيريين أو اللاجئين، حيث إنَّها كانت أكثر قابلية للانتقال عبر خطوط الحضارة من الهندوسية، واستطاعت الرهبنة البوذية الاندماج مع الدولة القوية مع تأسيسها حضارة تعليمية، كما استطاعت أن توصل إدارة الدولة لمناطق القبائل البدائية. أمَّا البراهمانية: فكانت أقل قابلية للانتقال، حيث لم تستطع أن ترسخ جذورها من خلال هجرة القليل من الرهبان إلى مناطق أجنبية، بينما احتلت مكانتها في بعض الأحيان في كل من الصين وجزر الأرخبيل، وحتى في سيريلانكا، وقد أتى نجاحها هذا من خلال تجذرها داخل المناطق القبلية، حيث حدث ذلك في أثناء انتشارها من «غانغيز» إلى الهند الجنوبية، كما حدث ذلك في «نيبال»، وقد انتشرت إلى «بورما»، وجنوب شرق آسيا في أثناء الفترة ما بين: (١٠٠)، إلى: (٦٠٠م)، ولكنَّها أزيحت عندما تلقت البوذية المساعدات من الدول الموحدة [دافيز: (١٩٤٩: ٣٠، OHI، ١٩٨١: ١٨٦)]، وقد شملت الهندوسية كل التعقيدات الاجتماعية، حيث عمل البرهمانيون ليس فقط باعتبارهم أفراداً شعائريين، وإنَّما مؤيدين لنظام القبائل والقرابة، والتكوين الطبقي المادي بداخل الطوائف.

إنَّ مدى تدخل الدولة في البوذية كان له تبعات مهمة على الإبداع الفكري، فنادراً ما تورطت الدولة في الصراعات بين الطوائف البوذية الهندية بعكس الدول التي اتصلت فيها البوذية اتصالاً وثيقاً بالقصر الملكي، وخاصةً سيريلانكا، وجنوب شرق آسيا [غومبرك: (١٩٨٨: ١٣٨ـ ١٤٥، ١٥٨ـ ١٦٦)، زوركر: (١٩٦٢)، كالوبهان: (١٩٩٢: ٢٠٦: ٢٠٨)]، فكُلَّما توثق الاندماج بين البوذية والدولة كُلَّما زاد حظ أعضاء البوذية في الارتباط

بالسياسة، وهذا بدوره يعمل على تقليص الفرص المتكافئة لكي يحتل الإبداع الفكري مكانه، وعلى الرغم من وجود مراكز تدريس مزدهرة في «مالايا»، ومجمعات معابد ضخمة في عاصمة «بروميس»، فقد أدَّى تبني الدولة لأرثوذكسية دينية إلى إبقاء الفلسفة على شكلها التقليدي غير المتجدد. ونرى نفس هذا النموذج بنهاية مناصرة البوذية في الهند، فقد قام الملوك المنحدرون من البنغال بتأسيس مجموعة جديدة من جامعات الدير، ليس هذا فحسب، بل حافظوا على بقائها تحت السيطرة الوثيقة للدولة، فقد كانت الدولة تقوم بتعيين كل أعضاء الهرم التدريجي للمعلمين والإداريين، وكان الملك وحده هو من يقوم بمنح الدرجات والرتب [دوت: (١٩٦٢: ٣٦٠ ـ ٣٦١)]، ولم يزدهر الإبداع الفكري في ظل هذه السيطرة الصارمة، وقد تشابه هذا مع فترة ركود الفلسفة الكونفوشيوسية بعدما أصبحت متكيفة مع بيروقراطية هان، وتكرر ذلك في أثناء فترة دولة «ميغ» التي طبقت الأرثوذكسية، وعلى النقيض: فإنَّ عصر الإبداع الكونفوشيوسي حدث عندما كان كل من دين الدولة الأرثوذوكسي وأيديولوجية الدولة في حالة تقلب مستمر، أمَّا في الهند: فقد حدث الإبداع الفكري للبوذية عندما اعتنت الدولة، وناصرت كل الديانات على حدٍّ سواء، وليس البوذية فحسب، وتركت لها المجال الذي استطاعت من خلاله الطوائف البوذية أن تستفيد بأسسها التنظيمية إلى أقصى حدٍّ ممكن من الحياة الفكرية.

مناسك اليانية

كانت بداية انتشار اليانية موازية لانتشار البوذية، حيث بدأت من «ماغادا» حتى وصلت أضرحتها إلى «أندهرا» في الجنوب الشرقي، و«ماثور» في «غانغ» العُليا فيما بعد عصر «موريا»، واستمرت في فترة «غوبتا». [كرافن: (١٩٧٥)، كمارسومي: ([١٩٢٧] ١٩٦٥)، دوت: (١٩٦٢)، زيمر: (١٩٥١: ١٨١ ـ ٢٧٩، OHI، ١٩٨١: ٩٨ ـ ١٠٢، ١٣٧ ـ ١٣٨)]، وقد كان لليانية روابط ملكية وثيقة في بداية بناء القوة الإمبراطورية؛ لذا كانت عملية دعم اليانية مقتصرة إلى حدٍّ كبير على ملوك الأقاليم وتجار المدن الساحلية الغربية والجنوبية، تاركة البوذية محصورة في أملاكها مثل ديانة الرهبنة ـ التقشفية في قلب منطقة «غانغ» وفي الشمال.

حددت الممارسات الصارمة لليانية وضع تابعيها في ممارسة التمدن، ومع مرور الوقت وجدت مكانتها من خلال تشكيل مذهبها، ولذلك كان التجار منجذبين لها بينما تم إبعاد الحرف الزراعية، وكانت أسسها أضيق من تلك الخاصة بالطوائف الهندية، أو البوذيين المتزمتين، وفي العصور التي بدأ فيها ازدهار التجارة الساحلية، كانت اليانية قادرة على جمع الثروات على نطاق لا يتماثل مع الاقتصاد الريفي الذي يمثل الاقتصاد المحوري للبراهمانية، وقد كانت تلك نفس مصادر الأسس التي صنعت إمكانية أقوى الدول في الشمال، وفي الساحل الغربي، وأصبحت اليانية متورطة في حالات الصراعات العنيفة مع أصداء قيام حرب دينية، وقد أزيحت اليانية من الجنوب فيما بعد: (١١٣٠)، حيث حركات الشيفيت (Shaivite) والفاشنافيت (Vaishnavite) الجديدة التي عدلت من النظم الطائفية؛ لتسمح للهنود بالعبور إلى المشاريع التجارية، حيث إنَّهم أصبحوا هم المسيطرين في أثناء حكم المغول [براديل: ([١٩٧٩] ١٩٨٤: ٤٨٤ ـ ٥٢٠)]، وهي ليست كالديانة البوذية في الحجم، ولكنَّها ظلت وقتاً أطول، ومن منطلق أسسها الضعيفة نسبيّاً؛ فإنَّها لعبت دور المتفرج الأكثر حذراً بشأن ما يجري في المجال الفكري.

الديانة الهندوسية

إنَّ سيادة الديانة الهندوسية لم تكن نتيجة لنظام الطبقات والطوائف الهندوسية فحسب، حيث إنَّ النظام الطبقي يشابه البوذية، ولكن تلك السيادة أتت بقدر الاهتمام بالأنشطة في العالم الدنيوي العادي، فمن خلال تاريخها بالهند نجد أن البوذية قد طُوعت من قبل البراهمانية، وقد احتل السمو الطبقي (الطائفي) مكانة بين الرهبان، فنجد أن الملوك كانوا يقيمون الشعائر البراهمانية، على الرغم من أنَّهم يولون البوذية مناصرة فائقة، حيث كان لها محسوبية كبيرة عند الحكام، وقد قدمت الخيل كقرابين، وقدم إحداها من قبل ملك «اندهرا» عند تقلده تاج المعمودية، وقد بني في وقت لاحق في «نغارغا ناكوندا» مجمع أديرة ضخم ذي موقع كبير جداً، وأقيم مجمع آخر على يد إمبراطور «غوبتا» الذي أسس الدير الجامعي الكبير في «نالادا»، حتى ملوك سيريلانكا وجنوب شرق أسيا المؤيدين بشدة للبوذية كانوا

يستخدمون البراهمانية في الطقوس الملكية، حيث إنَّه لم يكن في البوذية مراسم، أو طقوس تتويج [«دوت»: (١٩٦٢: ١٢٦ ـ ١٢٨، ٣٣٠)، «جومبرتش»: (١٩٨٨: ١٤٥)]، حتى الطقوس الهندية نفسها تجاوزت النظام الطائفي، وهذا هو التناقض الديني للرهبان «الشيفيين»، وكذلك في طقوس «بهاكتي» الشعبية (مثل أتباع كرشنا)، حيث تعهدت للمتعبدين بالتخلص من النظام الطبقي [«باندي»: (١٩٨٦)، «إليوت»: (١٩٨٨، ٢: ٢٤٨ ـ ٢٥٦)]، وقد أصبحت قضية النظام الطبقي هي نقطة الخلاف الأكثر وضوحاً بين الهندوسية والبوذية في أواخر الفترة ما بين: (٦٠٠)، إلى: (٧٠٠م)، عندما دافع كل من «نايايكاس»، و«ميماسكس» عن الأسس الفلسفية التي يجب أن يكون عليها النظام الطبقي، وهاجمها البوذيون مثل «كامالاشيلا»، وتلك كانت هي نقطة التحول للهيمنة الهندية على البوذية، حيث بلغ التطرف ذروته في كلا الجانبين.

لم يكن للهندوسية هوية دينية أصلية، ولكنها كانت مجرد جبهة متحدة لها وعي ذاتي بُني تدريجياً لمعارضة البوذية والفيدية، ففي البداية كانت عبارة عن مجموعات منفصلة من الجانحين النازحين من العبادات التوحدية والأدب السنسكريتي تجمعت في أثناء عصر الفيدية، فليس من الضروري أن يكون لهذه الحركات وحدة، وكانت الشيفيت مُزدراة في بدايتها من قبل البراهمانية كديانة للمتعبدين الذكور، فمعظم طوائف الفيدية منحدرة من الأثارفافيدا، وقد اندمج العمل السحري مؤخراً مع الفيدية، وقد شكل الفاشيون والعادون الفيشنيون مجموعة من النصوص المقدسة كمنافس للسامبيتا البراهمانية في الفترة ما بين: (١٠٠ق. م ـ ١٠٠م)، (البديل: ٣٠٠ ـ ٨٠٠م)، [«باندي»: (١٩٢٢)، «إليوت»: (١٩٨٨: ٢: ١٣٦ ـ ٢٠٥)، «داسغوبتا»: (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥: ٣: ١٢ ـ ٩٣)، «رجو»: (١٩٨٥: ٤٣٩)]، ومن وجهة نظر البراهمانية التقليدية: فإنَّ كل الديانات الهندية السائدة فعليّاً في العصور الشائعة غير تقليدية.

إنَّ الهندوسية التي يمكن الحديث عنها على أنَّها مكسب القوى السياسية هي بالأحرى مجموعة اتجاهات متباينة منها، وقد قاربت الفيدية بين الكهنة البرهمانيين والملوك الذين أُقيمت لهم طقوس التتويج، وبالاستعاضة عن ذلك كانت هناك أشكال متشعبة عديدة من المنظمات الدينية. إنَّ الطوائف

التعبدية الجديدة كانت تقيم احتفالاتها بالبلاط الملكي، وقد تماثل كثير من الملوك مع «شيفا» في دعايتهم الملكية، وذلك لاعتقادهم القوي أنَّه هو الخالق والمدمر لهذا الكون، كذلك كان هناك اندماج ملكي كبير مع الآلهة التي لم تكن محور تمركز الهنود المهتمين بالآداب، وخاصةً «شوريا» ابن الآلهة. [«كارفن»: (١٩٧٥: ٥٥، ١٠٤، ١٧٧، ١٨١)، «إليوت»: (١٩٨٨: ٢: ٢٠٦)]، حيث إنَّ بعض الاحتفالات بالبلاط الملكي، وأداء القرابين الفيدية كانت تقام تحت رعاية البراهمانية، وقد تستعيض عنهم، وقد كان هناك مكونات متنوعة للطوائف التعبدية الشعبية في أواخر العصور الوسطى، وهي ليست كمثل الاحتفالات الفيدية التي لم تكن لها معابد، وإنَّما كانت تقام في المنازل، أو خارج مضمار المذبح. أمَّا الطوائف الباهكتية: فقد كان لها أساس مادي جديد، ومعابدها السائدة، وكان لها ممتلكاتها المستقلة. [«سميث»: (١٩٨٩: ١٥١، OHI، ١٩٨١: ٣٢ - ٣٣)]، وهناك شكل آخر من أشكال محاباة الدولة للدين التي كانت قد تحدث آنذاك، فقد بنى بعض الملوك معابد للآلهة الهندوسية، ومنحوا كهنتها أراضي وقف تأتي منها دخولهم، مثل كافة مباني المعبد التي أقيمت حديثاً، واتبعت في تصميمها النماذج الأولية للأوقاف البوذية التي كانت لها مجموعة ممتلكات رائدة في الهند، ومنذ عام: (٨٠٠م) وصاعداً هيمنت الطوائف التعبدية الباهكتية، وعملت على إزاحة الآلهة الفيدية، ووجهت الاهتمام الشعبي إلى المعابد، وقد كان لكلا هذين الشكلين من الهندوسية تحالفات تقليدية مع الدولة، فقد كانا ينافسان الديانات الرهبانية في محاباة الدولة لها، ولكنَّهما ليسا بالضرورة متصادمين معها؛ إذ إنَّه ليس هناك تعارض عملي في أن يمنح الملك الهبات الوفيرة لعدة ديانات في آن واحد، ومن الناحية الأيديولوجية هناك تعديلات حدثت بواسطة كل واحدة من هذه الديانات فهناك الطوائف المقرة بوجود الرموز الروحية للآخرين، بينما وجدت بعض الديانات الكونية التي احتلت بها الأمور الروحية مكانة أدنى، فقد اعتبر بوذا أخيراً كتجسيد للإله فيشنو، أمَّا اليانيون: فقد قاموا في أواخر فترة انصهارهم بدمج الآلهة الهندوسية ذات الأرواح الصغرى، وإخضاعها لإلههم المستنير «تيرثانكراس».

فكُلَّما زاد ظهور التحديات من قبل الإصدارات الهندوسية أعادت

البراهمانية تنظيم مواطن القوة مع الدولة، ومن منطلق اتباع الدول الهندية لتقليد يرجع إلى زمن الملوك أصحاب الريادة الذين أزالوا حدود الغابات، فقد ادعت - دائماً - الملكية المطلقة للأرض، وإنتاج ما يشكل القاعدة الأساسية لإيرادات الدولة، وبعد تفكك دولة «موريا»، بدأت هذه القدرة على السيطرة على إيرادات هذه الأراضي في التبدد في شكل الدين الإقطاعي. لقد كانت البوذية كالوتد المكشوف، فهي بالفعل تتلقى الهبات المتمثلة في الأراضي التي حولت ملكيتها إليها لتدعيم أديرتها في عصر موريا، وكذلك بدأت البراهمانية في تلقي منح الملكية المحولة، وخصوصاً في أثناء تنفيذ التنمية الزراعية على المناطق البكر في الجنوب، وفي عام: (١٠٠م) بدأ الملوك يتنازلون عن الأراضي الزراعية وحق إدارتها للكهنة دون أي تدخل ملكي رسمي، وفي أواخر عصر «غوبتا» صرف الحكام المنح التي تشمل الإيرادات ومستحقات العمال وسلطات العدل الجنائي، وقد بدأت سيادة البنية الاجتماعية المحلية للبراهمانية المركزية في أثناء الفوضى السياسية التي أعقبت انهيار عصر غوبتا، وعندما أعاد «هارشا» تأسيس الدولة ببداية عام: (٦٠٠) أُديرت من خلال التوزيع المسرف لمنح ملكية الأراضي الممنوحة، وفي معظم الدول التي تلت هذه الدولة كانت الأجهزة تتكون من إيرادات أقل من إيرادات موظفي العسكر، وقد حافظ الحكام على سيطرتهم من خلال التنقل والحملات المستمرة، وقد انهارت فعليّاً كل القوى المركزية بعد: (١٠٠٠م)، ووقعت ملكيات الأراضي الزراعية في أيدي عدة أمراء عسكريين، حيث أصبح المعبد مركزاً لجمع الأموال(٤).

وخلال هذا التطور قامت البراهمانية بتحويل تحالف الكهنة مع البلاط الملكي إلى تحالفهم مع الملوك المستقلين اجتماعيّاً عن الدولة المركزية، وأنشئ القانون الطائفي الذي أُدير بواسطة البرهمانيين؛ لكي تتم السيطرة على كل إنتاج وتوزيع الاقتصاد المحلي، وقد عاشت البوذية في ظل التكافل مع الدولة المتمركزة على الزراعة التي هددت من قبل البراهمانية الجديدة القادرة على قطع إمداداتها من الموارد المادية، وقد أزيحت البوذية من الهند، وتلا ذلك انتصار الهندوسية عندما اندمجت عدة حركات معاً، فمن ناحية تم إنشاء النظام الشرعي للبراهمانية المركزية وإضفاء النظام المؤسسي على الدولة الضعيفة، ومن ناحية أخرى ضعفت المساندة البوذية والدعم الشعبي من

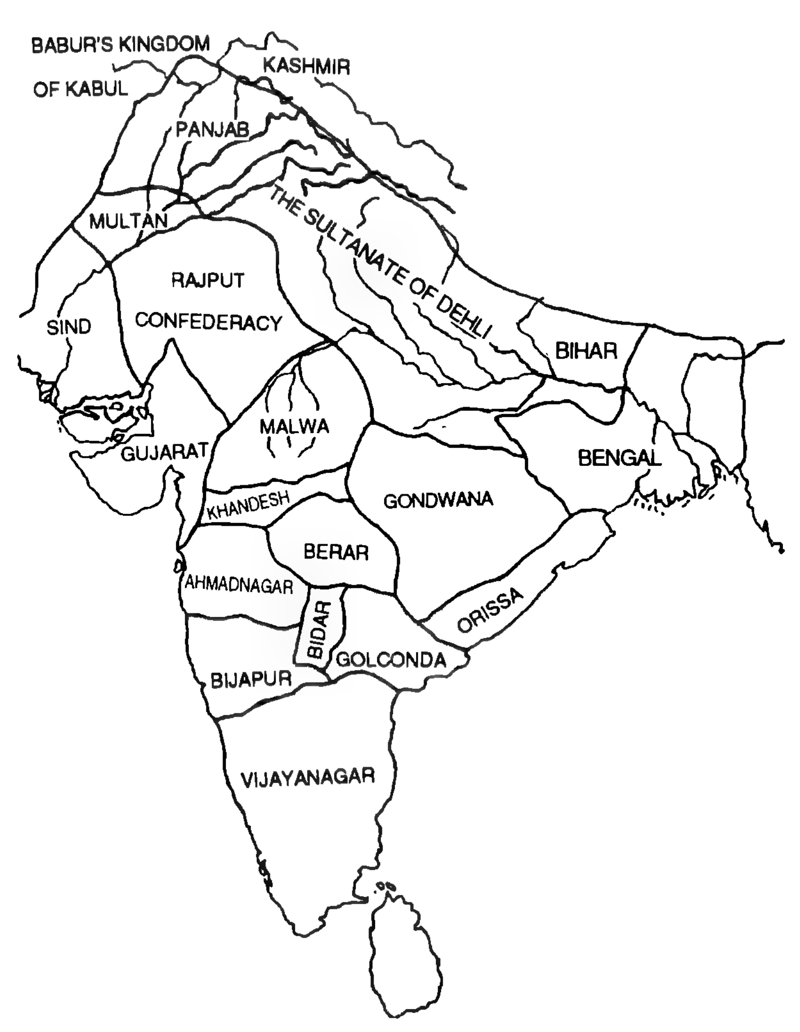
خلال ظهور المعابد الهندوسية المنافسة لها والرهبان التابعين لهذه المعابد، وعندما تحركت المؤسسات الاجتماعية السياسية فقد صعّد الجانب الهندوسي هجوماً فكرياً أدى إلى نزع الشرعية عن البوذية.

احتل الصراع بين الهندوسية والبوذية زمناً طويلاً من الحدة والانتشار، فقد كان هناك زمن من المعارك الواضحة في البلاط الملكي عندما كانت المراسم الملكية محل جدل، أو عندما أصدرت القوانين التي تفرض التعاليم البوذية بين السكان، وفي إطار هذا الانجراف، انتشرت الأديرة البوذية وطوائفها العُليا ثم انهارت، وهناك بعض النقاط البارزة وهي: مجيء ملوك «شونغا» الذين أبطلوا حظر القرابين (وبذلك يكون لدينا هنا دولة شديدة التأييد للبوذية خلفتها دولة شديدة المكافحة للبوذية)، والموالاة واسعة النطاق للقواعد البوذية في شمال الهند في أثناء بداية عصر «غوبتا» تلتها زيادة المساندة الهندوسية في وادي «غانغ» لمطابقة البوذية، وتدمير الأديرة والأبراج البوذية الذي تم على يد الملك «شيفا» في الشمال الغربي في بداية: (٥٠٠م)، والتغلغل الضعيف للبوذية واختفاؤها في جنوب الهند في أثناء: (٥٠٠م)، أو: (٦٠٠م) في ظِلِّ الدول الهندوسية المتشددة، وانتشار الهندوسية في كشمير موازياً للبوذية، ثم إزاحتها لها في: (٩٠٠م)، والقتال فيما بين البوذية والملوك الهندوس في صعيد «غانغ»، وتعمد الملوك الهندوس ذلك: (٧٠٠م) الذي أُتبع بملوك بالا شديدي التأييد للبوذية، ثم التأرجح المضاد للتدمير الهندوسي للمعابد البوذية في البنغال: (١٠٥٠)، وقد انتهت البوذية تماماً بالضربة القاضية التي وجهها لها الغزو الإسلامي. [(١٢٠٠م، OHI، ١٩٨١: ١٧١، ٢٠١)، «دوت»: (١٩٦٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، ٣٧٦)].

بعد انتهاء البوذية احتل الصراع السياسي المميت المتصاعد بداخل الهندوسية مكانه، وفي أثناء الفترة التي تلاشت فيها البوذية وصل الصراع الهندي الياني إلى ذروته، وتركزت الاضطهادات الأكثر عنفاً في هذه المناطق، خاصةً في الجنوب، حيث اليانية وثيقة الصلة مع الحكام، وكذلك أيضاً في القرون التي تلت الانتصار الهندوسي على اليانية الملكية (١١٠٠ ـ ١٤٠٠ تقريباً)، حيث وُجد الملوك الذين ناصروا الطوائف الشيفيتية والفيشنية واضطهدوا ما سواها، وقد وصل الإبداع الواقع على نقاط الانتقال الرئيسية صولاً وجولاً إلى أعلى درجاته بين المفكرين الدينيين.

السياسات طويلة المدى للتحالفات والانقسامات الفكرية

المدارس القوية تنقسم، والمدارس الضعيفة تتحالف، هذا هو المبدأ العام الذي كان يحكم حركات الطوائف والفصائل الفكرية لفترة طويلة، ومن هنا أصبحت المرحلتان المسببتان للتغيرات السياسية الاجتماعية الخارجية من قوة أو ضعف أساساً لمنظمات الدعم الفكري، وحفزت أعضاءها على توحيد أو تجزئة مواقفهم الفلسفية.



فترة ما قبل الغزو المغولي مباشرة: (١٥٢٥)
[من دافيز: (١٩٤٩)، صفحة: (٣٩)]

كما أنَّ هناك مبدأ آخر يحكم السياسات الفكرية، وهو القانون الفكري للأعداد الصغيرة الذي يقضي بأنَّ فضاء الانتباه يسمح باحتواء من ثلاثة إلى أربعة آراء مميزة، وهذا يعين الحد الأدنى الذي من خلاله يمكن للمدارس السياسية السائدة الانقسام، وقد يتم انتهاك قانون الأعداد الصغيرة ولكن مع إنزال عقوبة، هذا بجانب الحد الأقصى الذي يتكون من ستة آراء، وقد فشلت طوائف فكرية أخرى في أن تنتقل عبر الأجيال، حيث إنَّهم فشلوا في تجنيد خلفاء لهم، فتلاشت ذكراهم، وكذلك بسبب أنَّها أُهملت، أو بسبب أنَّها علقت مع وضع بارز.

وقد أوضح التاريخ الفكري للهند على المدى الطويل هذه المبادئ بطريقة جيدة.

(١) عندما كانت طقوس القرابين هي السائدة انقسم الكهنة الفيديون إلى خمس فصائل، ثم اتحدوا مرة ثانية لمواجهة سطوة البوذية.

(٢) إنتاج عدد كبير من الآراء الفلسفية الشخصية إبان عصر «الأوبانيشاد» السابق للبوذية التي تم إقصاء معظمها من خلال قانون الأعداد الصغيرة.

(٣) انقسمت البوذية في عصر المساندة السياسية القوية لها إلى عدد من الفصائل التي غُربل منها مجموعة من الآراء المعتدلة طويلة الأمد، وعندما تقلصت أسسها بالهند اندمجت الفلسفات البوذية.

(٤) احتفظت اليانية بقواعد تدعيم ثابتة ومعتدلة، وآراء فلسفية موحدة، هادفة إلى الوسطية في المجال الفكري الأكبر.

(٥) عندما استولى المفكرون الهنود على كل الموارد التنظيمية للبوذية، وأزاحوها من مركز الشبكة الفكرية تبلورت الفلسفات الهندية في ستة آراء محددة جيداً[٥].

(٦) تعد «أدفيتا فيدنتا» مدارس هندوسية ناجحة، وخاصةً في بناء الأساس المادي الجديد، وذلك بتنظيم تعليمات الرهبان الهندوس، وفي أثناء ازدهار «الفيدانتا» انقسمت إلى فصائل فرعية التي سيطر عليها الجدل الفكري، أمَّا المدارس من غير الفيدنتا، فقد اتجهت إلى الديانات التوفيقية، وبالنهاية استوعبت من خلال الفيدنتا التوحيدية.

(٧) انقسمت العقائد الفيشنافية والعابدين للإله «فيشنو»، والمتجسد في الصورة الرمزية «كرشنا» التي تعد أكثر الحركات نجاحاً إلى عدة فروع، كل واحدة لها فلسفتها الفنية الخاصة بها.

(٨) ورغم وقوعها تحت ضغط الغزو الإسلامي ثم الغزو الأوروبي، بقت الفيدانتا، وقللت الفصائل الفيدانتية من شأن الخلافات الفلسفية، واندمجت في الجبهة الهندوسية القومية التوفيقية، وقد قامت السياسات الفكرية بعمل تحالفات، وانقسامات من خلال نسخ من الديانات الخمس الرئيسية: الفيدية، والبوذية، والهندوسية، والفيدانتية، والفيشنية[٦].

الأسس الدينية للطوائف الفلسفية: الانقسامات والاتحاد بين القائمين على شعائر الفيدية

إنَّ الفيدية ـ وهي كلمة يرجع أصلها إلى المعنى «معرفة» ـ ليست فلسفة تجريدية، وإنَّما هي التحولات الأولى للإنتاج الفكري المتخصص. دعونا نرى ما تم اكتشافه عن منظمات السياسات الكهنوتية.

لقد قامت الهندوسية التقليدية (الأرثوذكسية) في العصور الوسطى بالهند بتملق «الفيديات الأربعة»، وقد ميَّزت إحداها بالنمط طويل المدى للتشعبات والاتحادات بين المجمعات الفكرية التنظيمية، وهي نقطة النهاية التي تم الوصول إليها[٧]. وفي بعض الأوقات، قبل ١٠٠٠ ق.م، تشكلت مجموعة من أصل مواد طقوسية دينية التي تشمل الترانيم الدينية، والمصلين، والتعويذات، والصيغ القربانية، وقد عرفت هذه المجموعة باسم «ريجافيدا». [«معرفة الآيات»]، التي تزامنت مع الرابطة الاتحادية للكهنة، ومن ثَمَّ تشكلت مجموعتان فيديتان أخريان تكونتا من نظم مختلفة لنفس المواد المكونة للريغافيدا، وهي «السمافيدا»، وهي علم معرفة «السامان»، والأغاني الدينية، و«الياغورفيدا» التي تحتوي على الصياغة والتهجئة المستخدمة في الشعائر الدينية بالإضافة إلى الكلمات الرنانة التي يتم ترديدها كتعويذات لا معنى لها «ياغوس».

والتفسير التقليدي هو أنَّ الفيديين المستقلين أتوا من تقسيم العمل في الطقوس والشعائر، وكل مجموعة من مجموعات الفيدا تشكل الطقس الديني

لأحد الكهنة، وقد ازداد عدد أفراد الكهنة في الشعائر الدينية إلى (٣)، ثم إلى أكثر من ذلك، ومع مضي الوقت ازداد عدد الكهنة المطلوب في أداء الشعائر من: (٤)، إلى: (١٦) كاهناً. [«ستوتلي»: (١٩٨٠: ٨٠)]، ولكن النصوص الفيدية المتميزة لم تتوافق بسهولة مع عدد من الأدوار، ومن الأرجح ظهرت الانقسامات كانبثاق من السلالات المتنافسة، وقد اهتمت بالأنشطة الفكرية البدائية لتحفيظ وتعليم نصوص خاصة أكثر من اهتمامها بالطقوس الدينية نفسها، وتشعبت الرابطة الريغافيدية القديمة، وكل طائفة منها قامت بنشر أولوياتها. [كريشنا: (١٩٩١: ٧٣، ٩٣)].

وقد حدث مزيد من الانقسامات، فالياغورفيدا لها على الأقل إصداران من النصوص، وهما الأبيض والأسود، ويتضمن الإصدار الأخير المناظرات النثرية للطقوس الدينية التي تشير إلى انتمائها لمجموعة رائدة في نشأة البراهمانية، والانتقال من الاتجاه الطقوسي إلى الاتجاه الأكثر عقلانية[٨]، وهناك أيضاً مجموعة أخرى نظمت كملاك للآثارفافيدا، وهي مجموعة من الطقوس السحرية وأعمال التعويذات خارج مخيم الريغافيديين، ويبدو أنَّها كانت تتكون من تحالف السحرة من السكان الأصليين غير ـ الآريين، ففي البداية تجمعوا في رابطة تنافسية، ثم تبنوا الآلهة والأشكال الطقوسية الآرية، وأصبحوا لاعبين في السياسة الدينية، والتجزئة الفكرية للتيار الرئيسي، وقد نظر الفيديون التقليديون إلى الآثارفافيدا Atharvaveda بارتياب، ولم يقبلوها بين المجموعات الأربعة للفيدية إلَّا مؤخراً، عندما كانت كل المؤسسات في حالة توفيق بين المعتقدات ذات الأساس الضعيف.

لقد حاكت الطوائف المتنافسة بعضها البعض عبر الأجيال، وجميعها أضاف أنواع النصوص نفسها للسمبيتا الأصلية (مجموعات تشريعية)، وهي: نثر البراهمانية، ومناقشة الأهمية اللاهوتية، والناحية العملية للطقوس الدينية (قبل ٨٠٠ ق.م، وربما استمر لزمن متأخر)، أرنياكس التي تضم الشعائر الدينية للفرد البرهماني لينفذها عند تقاعده، وأخيراً الأوبانيشاد التي تسجل مناقشات إعادة تشكيل الحكماء الذين برزوا بعد: (٧٠٠م)[٩]. ومن الواضح أنَّ طوائف الكهنة لم تعد مرتبطة بشكل أساسي، أو بشكل أولي بتنفيذ الطقوس العامة. إن إضافة النصوص المطولة للكتاب المقدس السمبيتا يعني قضاءَ قدرٍ كبير من الوقت في مناقشته وتعليمه، وبدا أنَّ هناك

شيئاً كالمنظمة الفكرية أصبح في حدِّ ذاته محور الاهتمام، وأصبحت البراهمانية المستقر الطبقي، والمرتبطة بأعمال أخرى بجانب مهنة الكهنوتية، وعموماً كان ما يقومون بالاحتفاظ به هو العلامات التي يأخذونها بعد دراسة الفيدية وحق تعليمها، وقد انتقلت البراهمانية من طبقة الكهنة إلى جماعة الشؤون التعليمية، وتغير الشكل الطبيعي للأنشطة الطقوسية، ولم تظل الفيدية ذات طقوس دينية كثيرة التي كان يستخدمها الكهنة في الطقوس العامة الكبرى كالنصوص التي يتلوها رجال البراهمانية الأتقياء يومياً بشكل خاص.

بعد حوالي: (٥٠٠ ق.م) ـ عندما توحدت الممالك القبلية القديمة تحت دولة «غانغ» الجغرافية السياسية السائدة ـ انتهى عصر الانقسامات والتنافسات بين المدارس الفيدية، وتجلت الانعكاسات بكل الطوائف التي اندمجت ـ أخيراً ـ في جبهة مشتركة لتعليم الفيدية، وفي عصر الأوبانيشاد، عادة ما يذكر الطلاب أنَّهم تعلموا كل ما في الفيدية، حيث لم يعد الفرد يتعلم دور الكاهن المحدد في الطقوس الرسمية فحسب، بل ينظر إلى الفيدية الآن على أنَّها حاجة الفرد إلى المعرفة، ويتم تدريسها لكل فرد بالصف الدراسي، وكان هناك جدل لفترة طويلة حول ما إذا كان «الأرثافيون» ينتمون إلى هذا التحالف الديني، ففي الكثير من الأوبانيشاديات توجد إشارة إلى «مجموعات الفيدية الثلاث الأخرى»[١٠]، ففي بعض الأحيان تضاف (الآثارفانا كمجموعة رابعة)، وأصبحت عبارة «الفيديات الأربعة» راسخة فقط في تكوين الثقافة الهندوسية كمعارضة للبوذية.

تتوافق الطريقة طويلة المدى مع قانون الأعداد الصغيرة، ففي العصور الأولية كان للكهنة الفيديين اهتمام كامل بأنفسهم، حيث تشعبوا إلى أربعة فصائل (تتضمن القسم الأبيض والأسود من الياغورفيدا)، بينما الطائفة المعارضة الأخرى سحرة الأثارفافيدا سحبت سوياً كمجموعة فردية، ثم جاء الهجوم على مجموعة البراهمانيين من قِبَل الحكماء المنشقين الذين ازداد عددهم، وهذا أدى إلى سيادة البوذية، وأصبح البرهمانيون في حالة دفاعية حيث تغلبوا على اختلافاتهم وتوافقوا في جبهة موحدة، وهنا نجد المواقع القوية تنقسم، والمواقع الضعيفة تتحد.

المنافسة القوية بين الحكماء

لقد حُجبت فترة انهيار الطوائف الفيدية أكثر من أي فترة أخرى في تاريخ الهند بفعل الفكر الرجعي، ويفترض ـ عادةً ـ أنَّ الفلسفة السائدة الآن أصبحت فلسفة الوحدانية المثالية، وأنَّ تحديد الأتمان «النفس»، والبراهما «الروح»، وأنَّ تلك التصوفية تمنح طريقة للسمو بعملية البعث على عجلة الثواب والعقاب «الكارما»، وهذا بعيد كل البعد عن الصورة الدقيقة التي قرأناها في الكتب الخاصة بالأوبانيشاد، فقد أصبح من التقليدي أن نرى الأوبانيشادية بعدسة «شانكارا» في تفسير الأدفيتا، حيث فرضت الثورة الفلسفية: (٧٠٠م) نفسها على المواقف المختلفة التي استمرت من: (١٠٠٠)، إلى: (١٥٠٠) عام مضت، وقد انتقى «شانكارا» أفكار الوحدانية والمثالية من تشكيلة واسعة من الفلسفات[١١]. إنَّ عقيدة الكارما والهروب من البعث ليس لها معنى مسيطر بين حكماء الأوبانيشاد، ولكنَّها تأتي في الصدارة في الأماكن الموجودة حول الإله بوذا التي كانت مكونة للبوذية واليانية التي ركزت أفكارها في نطاق الاهتمام بالفلسفة الدينية، وهذا ما وصفناه بظهور الهندوسية كرد فعل للحركات الرهبانية، والسمات الاجتماعية للجماعات الفكرية المصورة في كتب الأوبانيشاديين هي نفسها الموجودة في نصوص البوذية واليانية الأولية، وهناك عدة حكماء ومعلمين لهم معتقدات متعارضة اشتركوا في مناظرات عامة.

أما في الأوبانيشادية: فهذه المناظرات تمت تحت رعاية الملوك، وأما في المذكرات الرهبانية فقد وقعت هذه المناظرات في الساحات المظللة في مواسم الأمطار كملجأ للزاهدين المتخبطين[١٢]، وقد هوجمت البراهمانية في كلا المصدرين.

ولـم يعد البرهمانيون ـ حالياً ـ مجرد كهنة محترفين، بل إنَّهم أصبحوا معلمين وقائمين بأعمال علم المعرفة التقليدية، مثل الكونفوشيوسيين، على الرغم من مشاركاتهم السياسية القليلة، وطبقاً لمذهب المثالية؛ فإنَّ الطالب يذهب ليعيش في منزل معلمه، ويتصرف كخادم له (وبدلاً عن ذلك قد يتعلم الطالب على يد أبيه)، وتتكون عملية التعلم من تلاوة وتحفيظ النصوص، وقد قيل: إنَّ الطالب كان يقضي (١٢) عاماً لكي يتعلم نوعاً واحداً من

الفيدية. على الرغم من أنَّ ذلك قد يكون دقيقاً نظراً إلى أنَّ الطلاب الآن يدرسون ثلاث، أو أربع فيديات بالإضافة إلى العلوم الأخرى المتوافقة معها كالقواعد النحوية، والإيتيمولوجيا «علم أصل الكلمات»، وعلم الفلك، وعلم التبشير، وعلم دراسة الأرواح الشريرة وغيرها. [مثل شاندوجيا أوبانيشاد: (٧، ١، ٢)].

فالبراهمانيون الآن لا يؤدون الطقوس الدينية على أنَّها عمل من أعمال الروتين الدراسي الطويل، فمن الواضح أن العمل التربوي في ازدهار مستمر، فهناك توافق كبير بين مستطلع طرق التدريس التقليدية ومحتواه، وتعتبر الأوبانيشاد أنَّ الطالب يحضر إلى عدة مدارس ويتعلم عدة تخصصات دينية وغير دينية، وهناك بعض القصص التي تروى عن طلاب تعلموا من الماشية أو تعلموا من آلهة ظهرت لهم، وذلك يعبر عن حقيقة أن الطلاب يبتكرون أفكاراً من مصادر إلهامهم الخاص، وقد يتضمن هؤلاء أيضاً الحكماء الزاهدين الذين صورتهم النصوص البوذية واليانية، وهو نوع تنافسي من أنواع الفكر الذي أنشأ نقطة استقلال عن التعليم التقليدي وطرقه، وقد عُرف هؤلاء الحكماء بالـ«شارماناس» الذين قاموا بعمل انفصال حاد عن الأسس الاجتماعية والاقتصادية للبراهمانيين، الذين هم الآن الأثرياء ملاك الأراضي والمنازل، والمعارضون هم رجال البر والإحسان، والفقراء المقدسون الذين تخلوا عن ملكياتهم ومنازلهم؛ ليصبحوا زاهدين ومتقشفين مدى الحياة، ومع ذلك لدى المرء شعور بأن «الشرامانس» تتنافس كثيراً من أجل الطلاب المتبعين، إنَّ التحية الشائعة بين المتجولين هي أن يسأل بعضهم بعضاً عن معلمهم ومذهبهم، وحياة «بوذا»، و«مهافيرا» تصف محادثات من يتبعونهم من معلم لآخر.

هناك طفرة في الإنتاج والتوزيع الثقافي، ويأتي هذا جزئيّاً من انهيار العبادات الفيدية، والتوسع في التعليم إلى مجموعات أكثر اتساعاً من مجموعة الكهنة، وتظهر الكتابات أيضاً خلال هذا العصر [في أثناء: (٥٠٠ ق.م)، ثابار: (١٩٦٦: ٦٣)]. وليس لذلك تأثير مباشر على الشؤون التربوية التعليمية، حيث إنَّ معظمها تلاوات ومناقشات شفهية، ومن المرجح أنَّ ظهور الكتابة بدأ في ذلك الوقت الذي احتاج إلى تسجيل الحفظ للحكومات المتوسعة، وتسجيل حسابات التجار، وأصبح المفكرون الدينيون

محافظين ومتمركزين كما كانوا في نقلهم الشعائري لمعرفتهم، ونجد مثل ذلك النمط في أماكن أخرى مثل التقاليد الشفوية الخالصة لكهنة اسكتلندا «سليتك درويد» بعد ظهور الكتابة في العالم العلماني بفترة طويلة، إنَّ وجود أشكال بديلة للعلوم خارج نطاق الدائرة الكهنوتية قد ساهم بشكل كبير في نزع الشرعية التي ادعتها البراهمانية في الهيمنة الثقافية.

وتحتوي نصوص الأوبانيشاد على الكثير من القصص عن طلاب العلم الذين لا يعلم معلموهم شيئاً عن المذاهب الحديثة، وعن كهنة من الطراز القديم الذين أحرجوا لعدم معرفتهم بأسرار المراسم التي تم وضعها من قبل آخرين يعلمون معانيها السرية، وعن ملوك يقومون بطرح أسئلة لا يستطيع الكهنة البراهمانيون الإجابة عنها، وعن الملوك المعلمين، وليس هناك واحدة من هذه القصص تعرض شيئاً مفاجئاً عن الحقائق السياسية لتوسعات الدولة.

إن الكثير من الأوبانيشاديين قد تناولوا المواضيع التي لا ينبغي على البراهمانيين أن يفتخروا بتعليمها في المذاهب الجديدة، وحتى في عصورهم القديمة أو خارجها، وقد عرف الكثير من الحكماء من خلال الأوبانيشاد، ولم يُصور أحدهم بشكل فردي، أو يكون هو المسيطر، فقد تم وصف «أدولكا أروني» عدة مرات، أحياناً يصور كشخص جاهل، وأحياناً أخرى يصور على أنه حكيم[١٣]، وفاز «باجنفالكا» في المناظرات التي جرت في «بريهادارنياكا أوبانيشاد»، ولكن كذلك فعل ملك «بنارس»، ولم يجد أي أحد أي مدرسة بارزة للتابعين لهذه الطوائف عبر الأجيال.

وكانت الأسئلة الأساسية التي تناقش داخل الدوائر البراهمانية هي: شرح معنى مراسم وتسمية الآلهة التي تقف وراءهم، ولا يزال هذا هو الموضوع الرئيسي للبراهمانيين والآريين، وهو تفسير وفهم الطقوس الدينية. أمَّا بداخل الدوائر الأوبانيشادية، وفيما بين «الشارمانز»، فقد احتلت الآلهة منزلة أدنى، وفسر وجودها في ظل علم الإرجاع لأصل الشيء، وقد انتقل هذا السؤال المفضل لمستوى أكثر تجريداً، وهو: سرد العناصر التي خُلق وتألَّف منها الكون، فهناك قوائم عديدة مختلفة، ففي «الأوبانيشاديات» تشمل العناصر الشمس، أو النار، الفرد في العين اليمنى أو اليسرى، النظر، الشم والحواس الأخرى، الأرض، الماء، الهواء/النفس (عوملت معاً على أنَّها

عنصر واحد أو عنصران)، السماء/الفضاء، الطعام، الطاقة، القوة، الأسماء أو الأشكال، وغير ذلك.

وقد خلطت مثل هذه القوائم بين الفئات المادية والنفسية، وغالباً ما تقبل العناصر المتسلسلة في قوائم طويلة، وباعتبارات أخرى: هناك قصص خلق بدأت بإحدى هذه العناصر، أو ربما لم تتخذ أيّاً من هذه العناصر، ثم تستمر في توليد باقي القائمة، فأحياناً يعتقد في ثنائية الكون، وأحياناً يعتقد بالتعددية الكونية، وقد جمعت العديد من النصوص الأوبانيشادية بين مواقف متناقضة، وعند وصف مناظرات معينة: فإنَّ الجدل لا يلتزم بإيجاد التناقضات المنطقية للمذاهب المعارضة، فالأسلوب المفضل في المناقشات هو طرح سلسلة من الأسئلة حتى يصل إلى نقطة يعجز الطرف الآخر الإجابة عنها. «ما هو أصل هذا الشيء؟» (X)، وما هو أصل (X)؟ (Y)، وهكذا. وليس هناك أحد من الأوبانيشاديين يرى هذا كمرجع مطلق لا متناهي وتنتهي هذه المناظرات لحساب المحاور الذي يعطي تعليلاً لكل الأسئلة، وأحياناً يُقال للشخص المحقق بأن يتوقف «خشية أن تتراجع عن رأيك»[١٤]، وقليلاً ما يتواجد جدل ومناقشة يتعذر الوصول به إلى نهاية (الأول في بريهادرياكا أوبانيشاد، مثل ٤,٢,٤، ٦,١)، إنَّ التمييز في المعاملات للمذهب التصوفي ذي النمط ادفيتا الذي ساهم مؤخراً في الأوبانيشادية بعيد عن الهيمنة، وبدلاً من ذلك ما وجدناه تنافساً في التأثير البلاغي، بحيث يكون الفوز في المناظرة من خلال تأكيد الفرد للعنصر الأساسي بدرجة عالية من الثقة، فبوجود تنوع تام للعناصر المذكورة يتضح أنَّ الخطاب البلاغي للشخص المنتصر في إحدى المرات لا يمنع المنافسات في أماكن أخرى.

وتذكرُ بعضُ العناصر مراراً وتكراراً إحدى تلك المركبات هي: «النار، أو الشمس، أو الضوء»، المركب الثاني هو: «الأثير، أو الفضاء، أو الفراغ»[١٥]، النوع الثالث من العناصر المفضلة هو: «هواء التنفس، أو الطاقة الحيوية» التي تكرر ظهورها في قصص الخلق، وفي الحكايات الخاصة بالحواس الخمس التي تغادر الجسد، وتفضل البرانا «الطاقة الحيوية» أيضاً؛ لأنَّها أساس الحديث الذي بدوره مرتبط بالحجة القائلة بأنَّ أسماء الأشياء تشكل صورها، ولدينا هنا ما يشبه التعددية الأفلاطونية،

ولكن هناك أيضاً مواضيع الشامانية البدائية مثل تلك التي أعرب عنها عرافو الرياح/النَفَس في «البريهادارنكا» [كاتوبادايايا: (١٩٧٩)، (١٤٩ ـ ١٥٤)]، أمَّا النوع الرابع فهو: «النفس في الجسد، أو بداخل القلب، أو العين»، فبعض النصوص تؤكد على وجود هذه الذات في الشمس أو القمر أيضاً، وهناك قول شائع بأنَّ النفس تكون واعية حتى في أثناء النوم كما في الحلم، وأحياناً يقال: إنَّها موجودة حتى في حالة عدم الحلم أيضاً، وأحياناً تذكر التعاليم السرية إلى أين تذهب النفس بعد الموت، أو في أثناء النوم العميق، كما أنَّ بعض النصوص أكدت على أنَّ النفس تقف وراء كل شيء، مثل هذه الفقرات الموجودة بـ «كاندوجيا»، و«بريهادارنياكا» أصبحت شهيرة جداً، ولكن حتى في هذه الأوبانيشاديات ليست هي المذهب الكوني الوحيد.

إن أغراض هذا العلم الجديد متعددة:

(١) أن تطغى حكمة المرء العُليا فوق الكهنة الآخرين، حيث تبرز المنافسة الفكرية الحقيقية التي تلمس نقطة البداية للبحث النزيه عن المعرفة، وتسأل عن العناصر التي يتكون منها الكون.

(٢) تعلم العلوم الجديدة مثل القوى السحرية العُليا المسؤولة عن نهاية الكون التي ـ غالباً ما ـ ارتبطت مع الفقرات الموجودة في الطقوس «التي سوف تستمر في مغادرة جثة الميت»، وبالنهايات مثل اقتناء أبقار، أو تحقيق متعة جنسية، أو حتى الانتقام[١٦].

(٣) وكثيراً ما يُقال: إنَّ المعارف الجديدة تحقق الخلود في الجنة، وكثيراً ما يُزعم أنَّ المعرفة تكون لوقت الموت، وقد جسدت هذه المعارف في أناشيد وطقوس الموت، وفي عادات مرحلة ساكني الغابات في العصور البراهمانية القديمة، حيث ظهرت مواضيع دينية حقيقية جديدة، ولم تكن حياة ما بعد الموت ذات اهتمام في الفيديات، وقد طرحت حالات متنوعة لِـمَا بعد الموت، أو للجنة: عوالم الآباء، وعالم الآلهة والمتعة، مع إشارات قليلة عن الجحيم المحتمل.

إنَّ هذا المذهب الديني ليس الشيء الذي أصبح متمثلاً في المجموعة الهندوسية الكلاسيكية، وهي الكارما (الاعتقاد بأنَّ الجزاء من جنس العمل)، وتناسخ الأرواح، والتحرر من خلال البصيرة، أو اليوغا، فقد أعلى من شأن

الحياة المادية الطويلة أكثر من عالم ما بعد الموت، والعديد من الأوبانيشاديات اعتبرت العمر الطويل أمراً جيداً[١٧]، حيث ذُكر موضوع تناسخ الأرواح في الأوبانيشاد الأولية بشكل متفرق، حيث إنَّ المذاهب غير مستقرة، وليست هندوسية تقليدية بالتأكيد، فبعضها أكد أنَّ اعتقاد المرء في أثناء لحظة الموت هو الذي يحدد حياة المرء فيما بعد، التي ربما تكون في الجنة [أوبانيشاد برشنا: (٣,١٠)]، وبعض المذاهب تؤكد على أنَّ المرء لديه الخيار بين التجسد في روح أخرى أو الخلود، وفي الحالة الثانية تنتقل أفعال المرء الخيرة لتذهب إلى أحد أقاربه المحببين لديه والأفعال السيئة تنتقل إلى من لا يحبهم [أوبانيشاد كاشيتاكي: ١,٢ ـ ٤)]، وهناك رواية أخرى تقر بأنَّ الروح بعد الموت تذهب إلى القمر، وترجع إلى الأرض على هيئة أمطار، وعموماً ليس هناك أي سياق مقبول بهذا الشأن، وخلال عصر الحكماء الأوبانيشاديين لم تكن هناك ـ أو وجدت القليل من ـ النتائج التقديرية عن أنَّ أفعال المرء هي المقياس التسلسلي لدورة البعث[١٨]، ولا يبدو أنَّ معظم الحكماء الأوبانيشاديين قد مارسوا اليوغا أو التركيز في شيء واحد «سامادهي»، فقد اهتم الحكماء الأوائل «أودالاكا»، و«ياجنافالكا»، وشركاؤهم في النقاش لتحقيق أغراض فلسفية وأمرت بعض الأوبانيشاديات بالتأمل العميق في أثناء الترانيم والشعائر الدينية [«الأوبانيشاد اجتاريا»: (٢,١ ـ ٣)]، ولم يأتِ الوصف المتكامل لطريقة اليوغا كطريق إلى التحرر حتى منتصف فترة شفيتاشفاتارا أوبانيشاد (١ ـ ٢)، م. ٣٠٠ ـ ٢٠٠ ق.م، وعاد ذلك مرة ثانية في نهايات متريان أوبانيشاد (٦,١٨ ـ ٢٩)، ومن الواضح أنَّ معظم البراهمانيين قضوا وقتهم هم أيضاً في أداء الشعائر وتلاوة النصوص الطويلة، وأحياناً في المناقشات والمناظرات.

وتصف الأوبانيشاديات فترة مناقشات الحكماء من وجهة نظر البراهمانيين، ففي الوصف الهرطقي (البدعي) نجد الشرامانز أيضاً قاموا بصياغة العناصر الكونية المتنافسة، حيث قام الإله بوذا بتحويل ثلاثة إخوان وأتباعهم، أمَّا الزاهدون الذين ينفذون الطقوس بالقرب من البركان فهم يعتبرون أنَّ النار هي العنصر الرئيسي في الكون [ميزونا: (١٩٨٠: ٦١)]، وقد اقترح بعض المشاهير المعاصرين لبوذا أنَّ الكون مصنوع من سبعة عناصر أو أربعة، وقد استنكر بعض الشارامانز التقليديين البراهمانية إلى

أقصى حدٍّ مؤكدين على الحالة الطبيعية النقية للكون الذي لا يتكون من شيء سوى العمل انطلاقاً من هذه العناصر. تلك هي الـ «لوكايات»، أو «المادية»التي صنفت الشارمانز ككل من البراهمانيين المشكلين الذين نظموا نمط حياة جديداً، ألَا وهو: الانقطاع عن أهل البيت، والتركيز على ممارسة التقشف، وقد يبدو غريباً أن تدعو المادية إلى الوجود الدنيوي البحت، وتدعو أيضاً إلى أن يكون الإنسان زاهداً، وتلك هي بيئة المعلم ذي الشخصية المميزة التي تتمتع بالكاريزما، والمادية هي عبارة عن طائفة برزت من خلال المناظرات التي كانت قائمة بين الفلاسفة في مجال التنافس على من يستطيع الذهاب إلى أبعد حدٍّ في إبطال نمط الحياة البراهماني، وقد ذكر في دائرة الشراما: أنَّ مذاهب الكارما و«السمسارا» (البعث) أصبحت العنوان الرئيسي للمناقشات. وبالنسبة إلى اليانية: فإنَّ مذهب الكارما كان يقر بمفهوم الفلسفة المادية للأشياء، فالكارما هي ثمرة هذا العمل، حيث صُورت باعتبارها جسيمات مادية تمسك بالروح وتحفظه من طبيعة معرفته غير المحدودة، وقد صور بوذا الكارما في تصميم أكثر تجريداً كتسلسل للأسباب المؤدية إلى التعلق بأشكال العالم المادية ثم التعلق بالبعث، والحركة الثالثة الأكثر نجاحاً في هذه الفترة هي «الأجيفيكاس ماكالياكوسالا»، التي مجدت فكرة الكارما بداخل القدر الذي لا مفر منه، فلكل فرد حياة ذات مصير محتوم تمضي خلال سلسلة من التتابعات، وتبعث حتى تصل إلى نهاية، مثل كرة من خيط تم فكها.

وقد أسسَّ بعض الفلاسفة المشاهير المعاصرين لذاك الوقت شهرتهم من خلال استنكارهم للكارما، فهناك «باكودا كاكيانا» الذي أيَّد فكرة أنَّ الكون يتكون من سبعة عناصر، وشكك في هذه الفكرة عن طريق بوذا، وذلك من خلال إنكاره التام للكارما، التي ندد بها البوذيون كمذهب ناكر للأخلاقيات. وهناك أيضاً «بورنا كاشيابا»، حيث اشتُهر بإنكاره للكارما والأخلاقيات، وقد ارتبط شخصياً بكل من مهافيرا، وماكال جوسالا [باشام: (١٩٥١ : ١٣٨، ٢٧٨)، هيركاوا: (١٩٩٠ : ١٦ : ١٩)].

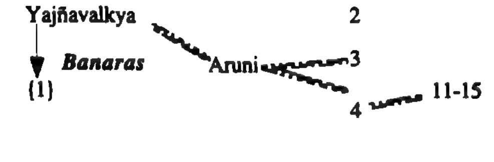
إنَّ أجيال الإبداع العظيمة (٥٠٠ م، أو ٤٠٠ ق.م)[١٩]، التي تبلورت فيها الحركات الدينية والفلسفية هو نفس العصر الذي أصبحت فيه عقيدة الكارما مركزاً للاهتمام، وقد ضربت الجماعة الفكرية بحزم على المشكلة من

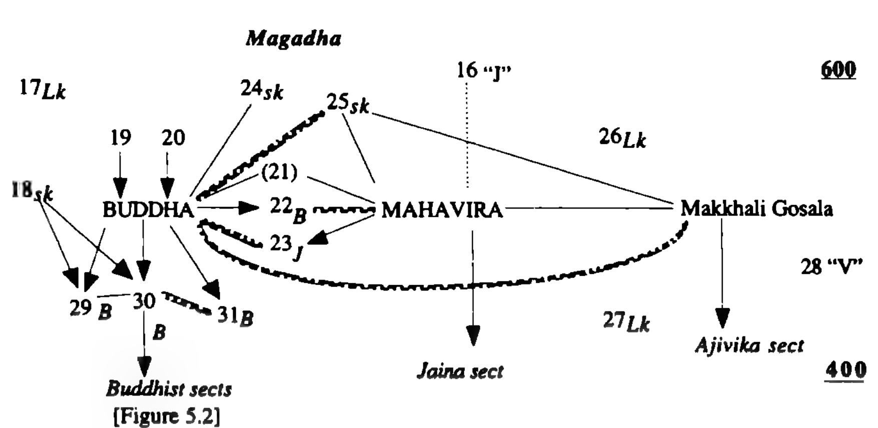
حيث النتائج بعيدة المدى لنمط الحياة والتفكير الذي قد يُصاغ، ومن الخطأ التأكيد على أنَّ موضوع الكارما أخذ فترة طويلة، فقد عانت الهند كثيراً في إطار الاعتقاد المتشائم بأنَّهم سوف يتجهون نحو دورة البعث، وظلت البلاد في معاناة هذا العالم، وتحت قمع النظام الطبقي البراهماني حتى مجيء البوذية واليانية اللتين عرضتا الطريق إلى التحرر، وقد ظهرت المشكلة وحلها في آنٍ واحد بشكل قوي، وبشكل ضعيف، وتُعتبر الكارما مصطلحاً مبهماً في الأوبانيشاديات، حيث إنَّ المعتقدات الظاهرة عن الأخلاقيات كانت قد تعرضت للتركيز على حياة ما بعد الموت في الجنة أكثر من تعرضها للعودة إلى العالم، وليس هناك شكٌّ في أنَّه كانت هناك معتقدات قبلية بدائية عن تناسخ الأرواح، ولكن هذا يخالف المشكلة البوذية ـ اليانية إلى حدٍّ بعيد التي افترضت عدم وجود شيء سلبي في الحياة، وكذلك بشأن العودة للحياة مرة أخرى هذا بالإضافة إلى الحركة الأخلاقية للتناسخ التي كانت تفتقر لها المعتقدات القبلية، حيث جُعلت مركزاً للسببية، وخاصةً من وجهة النظر البوذية [هالبفاس: (١٩٩١): ٢٩٢ ـ ٢٩٤، ٣٢١ ـ ٣٢٥، أوبيسكار: (١٩٨٠)].

وقد كان البوذيون هم من صاغوا فكرة أنَّ الحياة هي أساس المعاناة، وطرحوا لها حلولاً، وهي الطريق للتغلب على الكارما، وقد مضت المشكلة والحل سوياً، حيث الصياغة المشتركة التي أسست إحدى تلك الحركات الناجحة في مجال الفكر منذ زمن طويل، ظهور ما يُسمى «المشكلة العميقة»، وقد وجدت عدة تنوعات من هذه الحركات في معظم المذاهب الدينية الكبرى، فقد صِيغ مفهوم الجحيم كمكان للعقاب في الديانات التي تدعو للأخلاقيات (تبنى أحياناً على مفاهيم سابقة مأخوذة من حياة ما بعد الموت، كالمنطقة الغامضة الخاصة بالموت)، وفي الوقت نفسه أظهر الدين الطريق لتجنب هذا العقاب، وأن يكون المرء حافزاً منيراً للآخرين، ويعتبر بوذا هو أول شخصية عظيمة الشأن في الفلسفة الهندية، وذلك لأنَّه أخذ بالمفاهيم البارزة في المجتمع في أثناء ذلك الوقت وخلق تجمعات موحدة من المشاكل الأساسية وطرح حلولها معها.

الحركات الرهبانية ومثالية التصوف التأملي

هناك نقطة تبلور ظهرت من حقيقة أنَّ البوذية، واليانية، والاجفيكاس جميعها ظهرت في الوقت نفسه، ومن نفس المحيط (شاهد الشكل: ٥ ـ ١)، وهناك عدة عوامل اشتركت في ذلك.





الشكل (٥ ـ ١)
الشبكة الهندية، ٨٠٠ ـ ٤٠٠ ق. م
التنافسات التأسيسية

١ ـ **بداخل فضاء الاهتمام الخاص بالحكماء المتنافسين**، تم الوصول إلى درجة عالية من التزاحم، حيث يقضي قانون الأعداد الصغيرة بأنَّ زيادة عدد المواقف من ثلاثة إلى ستة مواقف مميزة، لن يكون المفكرون قادرين على إعطاء تابعيهم، أو الاحتفاظ بمستوى شهرتهم عبر الأجيال في مواقف مميزة أكثر من هذا العدد، وهذا ما نراه في الأوبانيشاديات: فالعدد الكبير من المواقف لم يساهم في تشكيل المعرفة الجيدة بالمذهب، ومع وجود العدد الكبير من الحكماء لم يصل أي منهم إلى نيل الشهرة الواسعة، ففي زمن بوذا كانت جماعة «معلمي عدم التماثل non-conformist الستة» الشهيرة بالإضافة إلى الكثير من المواقف الأخرى، فهناك أحد البوذيين يذكر وجود (٦٣) طائفة بها، بينما تشير القواعد اليانية إلى وجود عدد كبير من المدارس يصل إلى: (٣٦٣) مدرسة [كاكرافارتي: (١٩٨٧: ٣٥)، إيزيافا: (١٩٩٣: ٢٣)]، إنَّ تركيز الاهتمام الذي خلقته البوذية واليانية يبسط المساحة الفكرية بشكل جيد في إطار قانون الأعداد الصغيرة.

لقد تشكل محتوى البوذية بتكدس الفصائل الفكرية في وقت تأسيسها، وعلى مرِّ التاريخ؛ فإنَّ الفترات التي انتهك فيها قانون الأعداد الصغيرة برز فيها في مكان ما بين الفصائل وضعٌ يشير إلى أنَّ الحقيقة مستحيلة، وبناءً على تزايد الأوضاع المتعارضة والمجادلات التي لا تنتهي؛ فإنَّ الفرد كان يكتسب وضعاً فوقيّاً بارزاً في هذا المجال باعتناق فلسفة الشك، وكان (سان جايا) أول شخص في الهند يخلق هذا الوضع الصريح (١٨ الشكل: ٥ ـ ١)، فقد كان قريباً لبوذا في الشبكة، وتحول بعض أتباعه البارزين، وأصبحوا بوذيين قياديين، ولقد خصص البوذيون الأوائل سلسلة قوية لمذهب الشك، وحذر بوذا أتباعه أن يبقوا بعيدين عن النزاعات الفكرية، حيث إنَّها غير مثمرة، وتلهي عن التدريبات المؤدية للتنوّر.

من المستحيل أن يتجنب الفرد كل النشاط الفكري بمجرد دخوله المجال، ولقد تمت ترقية (غوناما شاكياموني) لمنصب بوذا، وذلك بإنشائه مذهباً ينفي الادعاءات الرئيسية للأوضاع المنافسة، بينما يبني عليها مستوى دينيّاً وفلسفيّاً جديداً، وباستخدامه للمشككين: فقد أكَّد عدم وجود (الأنا)، وبالتالي تصارع مع المفكرين الأوبانيشاديين الذين سعوا وراء النفس المطلقة، وبعد قيامه بإنشاء وضع جديد بالمعارضة، فقد تمسك (شاكياموني)

بأنَّ التعلق بالذات المستقرة في هذا العالم المتغير هو سبب المعاناة، وهو عائق رئيسي أمام التحرر، وتم استخدام نفس أسلحة الشك في نفي وجود براهما (الإله)، أو أي إله أعلى، أو أي حقيقة روحانية، وكذلك نزعت الشرعية عن الطرق الدينية التقليدية الموصلة لحقيقة متعالية[٢٠]. لقد حطم (شاكياموني) قاعدة جديدة، وذلك باستمراره في شرح مصدر الأنا الظاهرة، وهي مجرد نتيجة للمجاميع (سكانديوم skandas) التي شكلت التجربة. هنا كان بوذا وريثاً للفلسفات الأساسية التي تخلصت من البلاغة الأسطورية، وصنفت مكونات العالم في خمس مجموعات (الجسد ـ الشعور ـ الإدراك ـ الاستعداد العقلي ـ الوعي)[٢١]، وعن طريق التنسيق بين المكونات المادية والنفسية، أصبح من الممكن (ليس بواسطة شاكياموني، ولكن فيما بعد) تشكيل نموذج يوضح كيف نشأ عالم التجربة (الخبرة)، وهو سلسلة من (١٢) حلقة تبدأ: بـ «الجهل»، وتمر: بـ «الإرادة، والوعي، والشكل المادي، والحواس، والانطباعات، والشعور، والحنين، والتعلق»، وتنتهي: بـ «الميلاد، والشيخوخة، والموت». يمكن للفرد أن يعود إلى الأصل ويحقق التحرر، وذلك بحفظ وفهْم هذه السلسلة وتأملها، وعلى الرغم من إنكار بوذا للعالم المتجاوز الذي يقول به الحكماء الدينيون ـ الأمر الذي يمكن أن يبدو كنوع من المادية ـ إلَّا أنَّه كان قادراً على دمج معنى أكثر براعة للعالم المتجاوز للاسم والشكل.

لقد نشأ تصور أنَّ العالم محكوم بسلسلة السببية، وذلك بين أسلاف شاكياموني والمنافسين في مفاهيم (الكارما) والقدر، وطور بوذا هذا التصور إلى فئة وسلسلة نظامية من الإبداع غير المستقل، مستخلصاً العَلاقة بين السببية الشاملة وزوال الوجود ولا واقعية العالم المتكون من مجاميع، وقد أدى الإبداع الفلسفي لبوذا إلى رفع هذه المكونات من الشبكات المحيطة إلى وضع عقلاني في مستوى أعلى من التجريد والتماسك.

٢ ـ **من الناحية التنظيمية**: كانت الحركات الرهبانية الجديدة انتقالاً حادّاً من الحياة العادية لأتباع مذهب (شرامانا)، فقد كان البوذيون أول منظمة لها قواعد رسمية وشخصية جمعية، وكانوا يلتقون في جمعيات محلية، وأحياناً في مجالس لعموم المجتمع، وأخضعوا الأعضاء الأفراد إلى (سانغا) الجسم ككل [شكارافارتي: (١٩٨٧: ٤٦ ـ ٦٤)، هيراكاوا:

(١٩٩٠)]، وعلى الرغم من كونه قائداً ذا كاريزما، فقد أبعد بوذا تنظيمه عن الاتباع الشخصي، وبدلاً من تسميته خليفة، فقد عاتب الرهبان (مصابيح في حد ذاتهم) على تركيزهم على التعاليم والممارسات الجمعية، ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ أول التعاليم التي جمعها الأتباع لم تكن مذهباً فلسفياً، ولكن (فينايا)، وهي القواعد المنظمة للرهبان، وقام أتباع اليانية (انظر باشام: ١٩٥١) بتكوين قواعد مشابهة تركزت على سلطة مجتمع الرهبان، وفي المقابل فقد تكون مذهب (شرامانا) من متابعات شخصية لمعلمين محددين، وكانوا عبارة عن حركات كاريزمية غير قادرة على التخلص من قادتها.

تم تدعيم هذا الاتجاه نحو شخصية جمعية مستقلة حينما اكتسب البوذيون واليانيون ممتلكات، وكان الاحتفاظ بالممتلكات متعارضاً مع القاعدة الأساسية لأسلوب حياة (شرامانا) وكانت عادة الملوك والأتقياء من الناس رفض التملك، حيث كانوا يوفرون بساتين، أو مباني للزهاد المتجولين؛ لكي يستخدموها في لقاءاتهم، أو هروبهم من مواسم الأمطار، وقد انتقل الباحثون المتجولون من معلم لآخر، وامتزجت طبقة (شرامانا) ككل بالإباحية في هذه الأماكن، وانفصل البوذيون الآن وانطووا على أنفسهم مكونين قواعد توضح كيف يمكن لأعضاء جماعاتهم أن يتصرفوا بأنفسهم [د.ت: (١٩٦٢: ٥٣ ـ ٥٧)، ويجايارتنا: (١٩٩٠)]، وعلى الرغم من تأكيد البوذيين على التخلي عن الممتلكات الفردية: فقد أنشأوا أيضاً مستوطنات منظمة، ولقد اكتسب البوذيون ممتلكات جمعية معتبرة في الممالك المهمة منذ وقت مبكر في الحياة البوذية، وكان اليانيون الأوائل منافسين للبوذيين في نفس المناطق مثل نالالندا في مملكة ماغادا، ومدينة فيسالي (عاصمة المملكة القريبة المنافسة التي انتمى مهافيرا لبيتها الملكي)، وكان هذا التنافس المؤسسي جزءاً من محرك النمو في كلا الحركتين[٢٢].

٣ ـ أصبحت البوذية أكثر الحركات نجاحاً؛ لأنَّها اتجهت لاكتساب أكبر قاعدة اجتماعية، ولقد أطلقت البوذية على نفسها «الطريق الأوسط» متجنبة بوضوح تطرف مذهب الزهد، وتساهل الحياة العادية.

كما تجنب «المسار الأوسط» بشكل واضح تجاوزات مبدأ الزهد إلى جانب الانغماس في الحياة العامة، وتحول التأمل إلى ممارسة للتركيز

الداخلي، الذي تم تنظيمه لتسهيل التبصر القائم على فهم العقائد، وبعد تابعي البوذية من المسار النموذجي لشرامانا، الذي تبع التقاليد الخاصة بالتابيين Tapas، إلى جانب نهايات نكران الذات والتعذيب، حيث إنَّ معظم مثل هذه الأنواع من الصرامة من المحتمل أنَّها كانت في الأصل تابعه لديانة الشامانية، كما أنَّها كانت المفضلة من حين لآخر منذ أوائل فيداس، ويعتقد أن التابيين هم السبب في وجود المزيد من الرأي والقوى السحرية، وفي المنافسة التي حدثت بين الشرامانيين، كانوا بمثابة العناصر الأكثر وضوحاً في التعريف الاجتماعي، والنسبة للعامة: فإنَّ القدرة على المرور بالمتاعب الصعبة التي يمر بها الفرد كانت المصدر الخاص بالاستئناف العاطفي لدى الشرامانيين، كما أنَّه كان الدافع الأول لإعطائهم الزكاة، وفيما يتعلَّق برفض التابيين، فقد خاطر البوذيون بتقليل الكاريزما الاجتماعية الخاصة بهم، وتم تعويض ذلك بعدة طرق (٢٢٧ ـ ٢٣٥)، كما أنَّ التحول إلى ممارسة التأمل المعتدل يجب أن يقوم بتوسيع قاعدة التجنيد عن طريق جعل الحياة أشبه براهب، حيث إنَّ رفض التابيين عمل أيضاً على تحويل الانتباه من تأثير الشخصيات، والتأثيرات السحرية إلى الغرض الأخلاقي من الحياة الرهبانية، وبالنسبة إلى هذه النقاط: فإنَّ تابعي البوذية واليانيين قاموا بتقسيم الميدان، واستمر اليانيون بشكل أقرب في التقاليد الخاصة بالتقشف، وحملوا بذلك عدم امتلاك ممتلكات إلى التعري، وازدراء الحياة حتى التجويع إلى الموت، ولكن اليانيين تخطوا حدود التابيين، وذلك لأغراض سحرية، مؤكدين بذلك على النقاط الأخلاقية لممارساتهم: وذلك لحرق الكرامة المتراكمة لهذا الفعل الشرير.

وكانت الورقة الرابحة للبوذيين هي التسوية مع العالم العاميّ، فعلى الرغم من انسحابهم من العالم إلى مجتمعاتهم الرهبانية، وفي الوقت نفسه: فإنَّهم أفسحوا المجال لعَلاقات مستمرة مع مؤيديهم من العامة، ولم يكن هذا مجرد أمر يتعلَّق بالعيش على حساب الزكوات القادمة من العامة، كما هو الحال مع الشارمان، وكان تابعو البوذية هم الجماعة الوحيدة التي جعلت الأنشطة التبشيرية متقدمة بشكل واضح، وأوصلت الوعظ إلى العامة باعتباره واجباً دينياً مركزياً[٢٣]، وكان البوذيون مهتمين بأنماط العيش بين المؤيدين من العامة والرهبان، الناكرين للعالم الدنيوي، حيث إنَّ القواعد تقر أنَّ

الراهب لا يستطيع الانضمام دون إذن أبوي، كما أنَّها تتطلب أنَّ واحداً من الأبناء على الأقل يجب أن يظلَّ حتى يعتني بالعائلة، وهذا بدوره أيضاً يضمن أن تكون عائلات العامة متاحة لإعطاء الزكاة إلى الرهبان، وفي نفس هذا العرف يوجد عَلاقات طيبة تشير إلى أنَّ بوذا إلى جانب ماهفيرا ـ أعضاء في الطبقة الأرستقراطية ـ بالإضافة إلى أنها تجاري الملوك والمتبرعين الأثرياء.

والأمر الأكثر أهمية هو: كون البوذية مستعدة ليس فقط من ناحية الممارسة، والفلسفة بالنسبة إلى الرهبان، ولكن من ناحية الأخلاق المبسطة بالنسبة إلى العامة، حيث إنَّه تم وصف القتل، والكذب، والسرقة، والمخالفات الجنسية، على أنَّها منتجة للعاقبة الأخلاقية السيئة والانبعاث، كما أنَّ السلوك الأخلاقي إلى جانب إعطاء الزكاة إلى الرهبان، يؤدي إلى عاقبة أخلاقية حسنة وإعادة بعث حسن، وفرت البوذية من العقيدة القدرية إلى أن أصبحت مبادئ أخلاقية عامة، إلى جانب التحرك نحو الحياة الرهبانية، وأصبحت البوذية ناجحة عن طريق ملء الفراغ الأخلاقي في العالم الاجتماعي للتجارة والحياة المدنية إلى جانب المبادئ الأخلاقية العالمية غير الموجودة في كل من ديانتي البراهمانية والشرمانا.

وطرحت البوذية إطاراً ثقافيّاً أساسيّاً لمجتمع العامة الذي أصبح في النهاية مجتمعاً هندوسيّاً، ولا يُمكن فهْم البوذية على أنَّها رد فعل ضد النظام الطبقي، وكان ذلك أكثر من مجرد اعتبارها مجهوداً للهروب من القدر، حيث إنَّه لا يمكن اعتبار القدر والتناسخ مشكلة كبيرة لدى بوذا، فمن المحتمل أنَّ النظام الطبقي هو الأمر الوحيد الذي يتم الإشارة إليه بشكل حر في ذلك الوقت [اليوت: ١٩٨٨ : ١ : xxii]، وأظهرت الأوبانيشادات أنَّ مكانة البراهمانيين قد تحطمت، كما أنَّ تباينها مع طبقة كارتشيا السياسية العسكرية قد انهار، ومنح بوذا النظام الطبقي أهمية متجددة عن طريق جعلها جزءاً من الواجبات الدينية للفرد، حتى تنفذ الأنشطة المناسبة لمرحلة الفرد في الحياة [شكرافارتي: ١٩٨٧ : ٩٤ ـ ١٢١، ١٨٠]، ومن المؤكد أنَّ البوذية كانت تتحدى الممارسات البراهمانية التقليدية، مهاجمة بذلك شعائرها خاصة التضحيات التي تقوم بها عقيدة أهميسا، التي لا تضر أحداً، ولكن يجب أن نرى البوذية على أنَّها أكثر من مجرد إصلاح داخل البيئة الخاصة

بالمتدينين المتعلمين ـ الذين كانوا بشكل أساسي من تابعي البراهمانية ـ بدلاً من حركة منافسة قادمة من الخارج، وبذلك؛ فإنَّه على الرغم من كون بوذا نفسه كاشتريا kshatriya، فإنَّ العدد الأكبر من الرهبان في الحركة الأولى كانوا من الذين أصلهم برهما[٢٤]، وفي الأصل: فإنَّ سنجاه sangha تم فتحه لأي طبقة؛ ونظراً لكونه خارج العالم الدنيوي؛ فإنَّ الطوائف ليس لها مكان فيه، ومع ذلك: فإنَّه من الناحية العملية تم تجنيد جميع الرهبان من الطبقتين الراقيتين، وعلى الرغم من ذلك: فإنَّ أكبر مصدر لدعم العامة هو التبرعات الخاصة بالزكوات والقادمة من الفلاحين ملاك الأراضي، وأشار تشكرافارتي (١٩٨٧) إلى أنَّ جماعة جهباتي تتكون أيضاً من قاعدة الضرائب الأساسية للدول الصاعدة في هذه الفترة، التي تحالف ملوكها مع البوذا، وبالنسبة إلى هذه الجماعة: فإنَّ البوذيين قاموا بوعظ الأخلاقيات العلمانية، مشجعاً إياهم على البقاء في العالم، وعلى احترام من هم أعلى منهم في المنزلة، وليس على سبيل المصادفة، وذلك لغرض تزويدهم بالزكاة التي يحتاجها سنجاه للبقاء على قيد الحياة.

وكان مؤيدو النظام الطبقي من البوذيين الأوائل ـ مثل استقلالهم من ناحية المفاهيم الخاصة بالقدر والتناسخ ـ بمثابة مثال آخر لربط العقيدة الرائدة الجديدة بمقابلها الظاهري، وأعطت البوذية المظهر الخاص بكونه منافساً للنظام الطبقي، نظراً لكونه يقدم حلاً للتناسخ في العالم، حيث لا يتحكم المرء في طبقته، ولكن الحل والمشكلة هما بمثابة جزء من نفس الموقف الفكري، وتشكل الفلسفة الناجحة ـ والديانة الناجحة ـ مشكلة في هذا المجال وليس مجرد حل.

٤ ـ الاتجاه نحو التأمل وضع الثقافة الهندية في اتجاه أساليب اليوغا باعتبارها من الوسائل التي تساعد في تجاوز العالم، ولم يشتقَّ حكماء أوبانيشاد رؤاهم من التأمل، كما أنَّهم لم يقوموا بممارساتهم بكثرة وبشكل ظاهر، وزهد التابيون في السعي إلى الكاريزما الساحرة، وتخلل البوذيون التأمل إلى جانب الفلسفة المُخلَّقة (ethicized).

صعدت الروحانيات الآن على أنَّها الفلسفة الخاصة بمَن يقومون بممارسة التأمل، ويبدو أنَّ الفلسفة الباطنية مشتقة من تجربة ممارسة التأمل:

كما أنَّها الرؤية التصورية المتعلقة بالأمور الخاصة بالتجربة التي لها تأثير دفاعي قوي، وتشير البوذية إلى إعادة الاصطفاف، وتعد إحدى مكوناتها هي تجربة الضوء الداخلي، إلى جانب نعمة التأمل الداخلي، ويبدو أنَّ هذا الأمر عبارة عن المساهمات التجريبية التي تشكل الفلسفة.

وعلى الرغم من هذا، تشكّل التأمل بفعل الاتجاه الذي سارت عليه الفلسفة، وليس العكس. وهناك نوعان من الأسباب. انقلبت المقارنات التاريخية إلى أنواع من التأمل(٢٥)، وأنواع من الأساليب والوسائط التي تم من خلالها تفسير التجارب التأملية(٢٦)، فالتجارب التأملية لا تعبر عن نفسها، ولا يُمكن حدوث ذلك دون فهم الأمور التي تسعى إليها، وهذا الفهم تشكله الجماعة الاجتماعية التي تحدث فيها تلك التجارب، ولم تظهر التفسيرات المجردة أو المتجاوزة لهذه الوساطة إلَّا بعد تطور مجتمع المنافسين للفلسفة المجردة.

ساد التفسير الشائع أنَّ الروحانيات نشأت نتيجة اليأس من الظروف والشروط الدنيوية. هذا يمكن أن يتم تطبيقه فقط على التوسعات الروحانية التي تهدف إلى التجاوز الدنيوي نحو الآخرة، ولكن في الحقيقة: فإن العلاقة التاريخية بين نشوء مثل هذه الروحانيات وبين الظروف الدنيوية لا تسعف مثل هذا التفسير. نشأت الروحانيات البوذية في الوقت الذي كان فيه نمو اقتصادي، وازدهار غير مسبوق في حضارة غانغ. وفي الصين، أصبحت الروحانيات ذات أهمية في سلالة تانغ المزدهرة، إلى جانب انتشار الأديرة الخاصة بتشان التي تم الإعلان عنها بشكل كبير في الانتقال التابع لتانغ ـ سونغ المتأخر، وكان ذلك عندما اضمحل الاقتصاد التجاري الريفي، وحدث ذلك الأمر في ذروة الرأسمالية الأولية الصينية في العصور الوسطى، وفي نهاية عهد سونغ، وهي الفترة التي انتشرت فيها الوسطية الموجودة في الحركة الكونفوشيوسية الجديدة.

وأصبح التعميم الأكثر ملائمة هو ازدهار الصوفية بشكل خاص في الهيكل الاجتماعي الذي يفضل الرهبانية، وتعد الفترات التي توسعت فيها الأديرة هي الذرا العليا في الصوفية، وفي هذه الفترات كانت الأديرة بمثابة وكلاء للنمو الاقتصادي في الريف، كما أنَّ الحركات التابعة للممارسات

التأملية في المقابل كانت تملك إمكانيات تنظيمية قوية، وذلك بالنظر إلى أنَّها قاعدة للحركات السياسية، خاصة في المجتمعات المستبدة التي لا تسمح بأي وسائل أخرى من التعبئة السياسية خارج العائلات الأرستقراطية، ويوجد هنا ـ كما هو الحال مع الحركات السياسية الطاوية في الصين، الحركات السياسية الصوفية في العالم الإسلامي، والحركات القابالية في اليهودية في العصور الوسطى ـ الأمر الذي يوضح أن الروحانيات قد تحولت إلى نشاط سياسي، وتعد النسخة الفكرية ـ التلذذية للروحانيات، وكان ذلك مثل «حكماء بستان الخيزران» التابعة للممالك الثلاثة في الصين، أو التكهن الخاص بالأوربيين المتعلمين عام: (١٩٠٠ تقريباً)، الذين تم إحياءهم في «الثقافة المضادة» المخدرة لمجموعات الهيبز في ستينيات القرن العشرين، وحدث ذلك الأمر في الطبقات الاجتماعية المدللة المزدهرة، وكان ذلك في حالة تزامن هذه الحركات مع أوقات الثورة السياسية، ولم يكن هذا الأمر يحدث بكثرة بسبب كون الروحانيات بمثابة تعويض، وذلك؛ لأن نظام الدين والدولة فقد سلطته وسيطرته، الأمر الذي سمح بإعادة اكتشاف جميع الأمور التي كانت سابقاً إما تراثاً أو مزدرىً بها.

قدم ماكس فيبر ([١٩٢٢] ١٩٦٨: ٥٠٣ ـ ٥٠٥) تفسيراً أضيق لنهوض الروحانيات الانتقائية: حيث تعتنقها الطبقة الأرستقراطية الهابطة، التي تفقد قوتها السياسية التي انتقلت إلى الدولة المركزية، ونظراً لذلك: فإنَّ بوذا أمير قبيلة شكايا الواقعة على أطراف الدول المحاربة التي توسعت، قد تم التوسع فيه عن طريق الثروات السياسية، كما أنَّ مهفيرا ـ مؤسس اليانية ـ أتي من بيئة سياسية مشابهة، ولكن هذا الجدل لم يعق خصوصيات القضية الهندية باعتباره تعميماً، وقد يظهر المسح الخاص بالطبقات الأرستقراطية المنهارة أن الاتجاه الخاص يكون إلى الدين الباطني الدنيوي، كما أنَّ إزاحة الطبقة الأرستقراطية من قبل الدولة المطلقة في أوروبا في القرن السابع عشر، والقرن الثامن عشر، لم يؤد إلى الروحانيات التي تهرب من الأمور الدنيوية، وفي اليابان، دعمت الطبقة الأرستقراطية الروحانيات البوذية بشكل كان في منتهى القوة خلال الفترة الإقطاعية في الفترة من: (١٣٠٠ ـ ١٦٠٠)، عندما كان التحالف السياسي بين الأديرة الريفية والقوة الأرستقراطية في ذروته، وخلال إزاحة الطبقة الأرستقراطية اليابانية من قبل بيروقراطية طوكيوغاوا بعد

عام: (١٦٠٠)، حيث انخفضت نسبة البوذية بين الطبقات العُليا، وتم استبدالها بالكونفوشيوسية، وفي الهند: لم يتم إزالة منزلة شتريس قبل نهوض البوذية، وفي جميع الأحوال فإن قاعدة التجنيد الأساسية للبوذية كانت البراهمانية.

ويُعد السؤال الأهم الذي لم تتم الإجابة عنه من قبل هذه التوضيحات الروحانية الخاصة بتعويض الحرمان، هو: لماذا يتم تكريم الأمور الباطنية من المجتمع؟ وإذا كان من المعقول أنَّ الأوقات الصعبة قد دفعت بطبقات معينة من الأفراد للانسحاب من الحياة الاجتماعية، فلماذا يجب أن يحترمهم المجتمع لقيامهم بذلك؟

حركة شرمانا، التي نمت من خلالها البوذية واليانية، التي تتكون من رجال الزكاة المقدسة الذين كان سبب وجودهم الوحيد هو كون وضعهم الاجتماعي منتشر ومحفز لاتجاه عريض من دافعي الزكاة، ونحن هنا يمكن أن نرى أنَّ هناك عَلاقة بين الازدهار الاجتماعي المتزايد والروحانيات، حيث إنَّ المتصوفين سقطوا من المجتمع الذي اقترض الفائض الاقتصادي المتزايد لدعمهم، كما أنَّ التوسع الناجح للحركة البوذية، صاحبه صعود الأديرة والأماكن الأثرية، التي تعتمد على الاقتصاد النامي، وذلك إلى جانب المنظمة السياسية النامية والقادرة على استخلاص وفتح قنوات للفائض[٢٧].

ويبقي هنا السؤال المتعلق بشرمانس، وهو: لماذا أصبح شرمانس والرهبان الآخرون، هم الشخصية الاجتماعية الأهم؟

فقد حدث ذلك في الوقت الذي توسعت فيه وسائل الإنتاج العاطفي، إلى جانب وسائل الإنتاج الفكري أيضاً، وفي كِلا الاتجاهين؛ فإنَّ مركز وسائل الإعلام هذه كانت بمثابة المجتمع المتدفق لغير ملاك البيوت، ولعب شرامانس دوراً في رأس المال الثقافي للأساليب المتخصصة في انتهاك العامة، خاصة في العروض المشوهة للزهد، وتم تسهيل هذه الأمور عن طريق التقاليد السحرية القديمة، أمّا الآن: فقد تم تحسينها عن طريق مقياس الحركات الكلية للمتجولين، الذين كان تركيزهم في المجتمعات العظيمة يشبه ما وجدناه في النصوص البوذية الأولى التي تتكون من التكنولوجيا

الاجتماعية لطقوس التفاعل الدوركهايمي الذي نتج عنه لحظات غير مسبوقة من الطاقة العاطفية، وتوسع الرهبان بشكل أكبر في الوصول إلى هذه الشخصية، وذلك عن طريق الاستئناف العاطفي للوعظ الأخلاقي، وعملت بذلك على ملء الفراغ الموجود في المجتمع المحيط، حيث العَلاقات السياسية والتجارية خارج الهياكل التقليدية للقرابة، وتعني النسخة البوذية ـ اليانية الآن أعلى مستوى من الاحترام الأخلاقي، واكتسب العامة المنزلة الأخلاقية، وذلك نظراً لوجودهم فيها، وعن طريق عرض الدعم المادي، وتشكل حتى الآن المجتمع الفكري الذي قام بتفسير المزايا العاطفية لتجربة القرون الوسطى باعتبارها أعلى نقطة في جميع الأبعاد الدينية، وهي بمثابة انشطار في القمم الأخلاقية وقمم علم الوجود.

وكان ذلك بسبب الروحانيات البوذية ونظيراتها الهندوسية المتأخرة، والموجودة في سياق العَلاقات الاجتماعية التي تشير إلى أنَّ التأمل له نفس هذا النوع من الشخصيات، ونظراً لذلك: يبدو أنَّ الحركات في الغرب الحديث الذي يهدف إلى نقل الروحانيات كان مآلها الفشل، ويمكن إحياء الأسلوب والفلسفة، ولكن الممارسة كانت فردية، وفي أحسن الأحوال: فإنَّها حدثت في المجتمعات الدينية الخاصة، ودون أية مراتب شرف من المجتمع المحيط، وأصبحت الوساطة في القرون الوسطى بأوروبا أو في الأمريكيتين أقل من التكهن الخاص بشكل قليل، الأمر غير الموجود في الكاريزما الاجتماعية، كما أنَّ هناك شك حول إمكانية أي فرد في وقتنا هذا ـ على الأقل خارج آسيا الجنوبية ـ أن يصبح متنوّراً، وذلك بمعنى: أنَّ الأفراد الموجودين في العصور الوسطى، وفي العصور القديمة قد يمكنهم خوض مثل هذه التجارب.

المعارضة المضادة للرهبانية وتشكيل الثقافة الهندوسية العامة

عمل تعزيز المنظمات الرهبانية على جعل الديانة البوذية مركز الحياة الفكرية والدينية، وهذا بدوره ساعد في نهضة حركة المعارضة المتطورة ببطء، حيث إنَّ القاعدة التنظيمية الأساسية ظلت متكونة من المستأجرين العاميين الذين عملوا كمدرسين ومقيمي شعائر، ويمكنك القول: إنَّهم البراهمة، ولكنَّهم الآن اكتسبوا محتويات فكرية جديدة لمسايرة مخترعي الرهبانية، وحدث ذلك عبر ثلاثة طرق:

أوّلاً: بقية الحكماء المستقلين، الذين ظلوا خارج الأنظمة الرهبانية، الذين تم جمعهم تحت رعاية التعليم البراهماني، وكانت هذه الفترة عندما تم إعداد معظم الأوبانيشاديات. ويمكننا القول: إنَّ القصص الخاصة بالحكماء المتعددين تم جمعها على أنَّها نصوص منسوبة إلى واحد، أو آخر من الفيدا. وعلى الرغم من كون القليل منهم بالأوبانيشاد (البريسدرانيكا وتشاندوجيا) التي سبقت البوذية، كما أنَّ العديد من الآخرين يبدو وكأنهم معاصرون لهذه النهضة، حيث تم إنشاء الحركة المسماة بالأوبانيشاد الوسطى عام: (٣٥٠ ـ ٢٠٠ قبل الميلاد)، إلى جانب بعض من التواريخ من: (٢٠٠ بعد الميلاد تقريباً)، أو حتى في وقت متأخر عن ذلك[٢٨]. إلى جانب ذلك: فإنَّها تتكون من جماعة الأوبانيشاد التي يمكن اعتبارها نصوصاً كلاسيكية للديانة الهندوسية، ولكن ذلك حدث بعد أن قام شنكارا بتحويلهم إلى تشريع أرثوذكسي عام: (٧٠٠ بعد الميلاد)، وفي الحقيقة هناك قدر من الاختيار يمكن القيام به، وذلك نظراً لكون النصوص التي يطلق عليها أوبانيشاد تم الاستمرار في كتابتها حتى بعد ذلك، وعلى سبيل المثال: تم إضافة يوجا ـ أوبانيشاد في النهاية إلى يوغوستيورا، التي جمعت عام: (٥٠٠ بعد الميلاد)، إلى جانب شيفا، وشكتي، وطوائف فشنيفا التي يتألف جميعها من أوبانيشادات، وكان ذلك في وقت متأخر عام: (١٣٠٠ بعد الميلاد)، كما أنَّ منزلة الأرثوذوكسية الهندوسية أصبحت مرتبطة بامتلاك أوبانيشاد في عقيدة كل فرد على حدة، ولكن يبدو أنَّ كل ذلك حدث بعد عام: (٢٠٠ ـ ٤٠٠ بعد الميلاد)، حيث إنَّ محتوى الأوبانيشادات الكلاسيكية، والمجمعة خلال الفترة التي تم فيها بناء التوفيقية المضادة للبوذية، لم يظهر أي أثر للأرثوذكسية على الإطلاق، فهي في الحقيقة تعرض نقداً عاماً للبراهمانيين التقليديين، وعلى الرغم من ذلك: فإنَّ معظم حماة النصوص الفيدية التي تم دفعها، ولا شكَّ هناك في أنَّ ذلك سيكون عبر الضعف، للتحالف مع النقاد، وهؤلاء الفيديون الذين دافعوا عن موقفهم ضد الحركة الأوبانيشادية تم إحياؤهم مرة أخرى فيما بعد، وكان ذلك عندما قامت الهندوسية بجمع القوى، كما هو الحال مع ميمامسا، واقترحت المحتويات الأوبانيشادية تنوعاً كبيراً في الخيارات الخاصة بروابط براهمان خلال هذا الوقت، إلى جانب عدم وجود أي شي آخر تم بلورته في نقاط التجمع العقائدية (انظر الشكل: ٥ ـ ٢).

وتتضمن العملية الثانية: تعريف الهُوية الاجتماعية الهندوسية المتميزة، وتُعد الإرهاصات الأولى الأكثر وضوحاً هي كتب القانون الخاصة بمنيو (Manu)، ويجنافلكيا (Yajñavalkya)، حيث ساهم كل منهما في الصور الباطنية القديمة، ولكن ظهور إصلاحاتهم التشريعية كان في عام: (٢٠٠ بعد الميلاد تقريباً)(٢٩)، وتوضح هذه الكتب مجموعة الواجبات والمحرمات إلى جانب العقوبات الخاصة بها، وفي النهاية يُعد هذا الأمر هو التطور الجديد، حيث إنَّه في العصور القديمة، كانت الفيرناس الأربعة بمثابة خطة للتصنيف الأساسي، فلم يحرم الفيديون التجارة والتزاوج، ومع ذلك فهناك عدد كبير من الجيتيس jatis، التي هي في الأساس مجموعات تتعلق بالأنساب القبلية الأصلية المحتملة، وهذا الأمر الأخير هو الذي أصبح منظماً، وكان ذلك عبر براهما، حيث إنَّها تشكلت وتلاءمت مع الأيديولوجية الفيدية.

توسع نظام الطوائف إلى الحياة العادية باعتبارها رمزاً منتظماً للمنقصات الاجتماعية والاقتصادية، ومن الآن فصاعداً: فإنَّ العَلاقات الاجتماعية تم إنشاؤها عن طريق وجود فروق بين الطوائف الفرعية، ومن الآن: فإنَّ أيَّ قرابة مهنية أو جماعة قبلية بإمكانها المحاربة حتى تحصل على المنزلة الرفيعة، وذلك من خلال تشكيل قواعد الزواج والطهارة الخاصة بها، وذلك نظراً لمحاكاتها للبراهمانيين، وتطورت عَلاقات جديدة بين البراهمانيين والدولة، حيث تم فرض قانون الطوائف الطبقي عن طريق المسؤولين السياسيين، ولكنَّهم لم يكن لديهم استقلال ذاتي حتى تصنع القوانين، بدلاً من الاعتماد على البرهامانيين المتعلمين، وعلاوة على ذلك: فإنَّ مركز الجاذبية تحول إلى الساحة المحلية، حيث أصبح البراهمانيون من الناحية الاقتصادية في مركز القرية، حيث نظمت الشعائر جميع الأنشطة، وكان ذلك في الوقت الذي يتم فيه جمع الرسوم لتنفيذ ذلك، وتم سحق المقاومة عن طريق التهديد باستبعاد الشعائر من انقسامات العمل، وتحكم قانون الطوائف الآن في كل شيء بدءاً من النقابات ومعدلات الفائدة، وانتهاء بالعقوبات الجنائية، وأصبحت الشعائر الوطنية هي عجلات انتقالات الملكية العائلية إلى جانب استقلال المستأجرين [سميث: (١٩٨٩: ١٤٨ ـ ١٤٩)، موري: (١٩٦٦: ٣١٩ ـ ٣٣٧)]، وكان تحول الكهنة البراهمانيين إلى دورهم الجديد هو الرابط في النظام الطائفي، وهو التحول في نظام الممتلكات العاملة.

400

(Emperor Ashoka) —— 32_B

Middle Upanishads 36-7, 40-3

(Panini)$_{gr.}$

200

"Jaimini" Mimamsasutra?

"Badarayana" Brahmasutra?

100

Pali Canon Shri Lanka

Vaishnava samhita?

early Prajña sutras

1 CE

Pure Land Buddhism

Prajña sutras

Shurangama sutra

Mahabharata?

Bhagavadgita?

Ramayana?

Shastitantra *Smk*

100

Mahayana/Hinayana split

Ashvagosha ...... (King Kanisha)

$49_{B\ poe}$

48_{Sarv}

Lotus sutra

Vimalkirti sutra

Vaisheshika sutras

early Nyayasutras

Manu laws

Yajñavalkya laws?

NAGARJUNA *Mdh*

↓

Aryadeva

200

Diamond sutra *vj*

late Upanishads?

300

Maitreyanatha *Yc*

↓

ASANGA *Yc*

VASUBANDHU I *Yc*

Umasvati *J*

Jaina aphorisms

Kunda Kunda *J*

Nirvana sutra

Flower Garland sutra

Lankavatarasutra

Mhy attacks Hny

final Nyayasutras?

400

الشكل: (٥ ـ ٢)، الهند، (٤٠٠ قبل الميلاد ـ ٤٠٠ بعد الميلاد)

عصر النصوص المجهولة

روابط مبدئية رئيسية - ← —— روابط محتملة - ....

روابط معروفة - —— ALL CAPS - فيلسوف كبير

روابط عليها صراع - ← —— Poe - شاعر

J - جينا — B - بوذي ـ Mhy - مهيانا — Hny - هينيانا ـ Sarv - سارفستيفادين Saut - سترانتيكا

Mdh - مدهاميكا Yc - يوجاكرا ـ Smk - سماكيا ـ Vj - فجريانا (البونية التنتريك) ـ Gr - متخصص في القواعد

Lowercase - فيلسوف ثانوي العدد - فيلسوف غير مهم، مدرج في الفهرس (انظر إلى مرفق، ٣)

الاسم أو الرقم بين القوسين - لا يعمل كفيلسوف

«الاسم بين هاتين العلامتين» - من المحتمل أن يكون شخصاً أسطوريًا

اللقب الذي تحته خط - نص مجهول - التاريخ الدقيق غير معروف

نمت اللوائح الطوائفية الطبقية خلال فترة طويلة، حيث فقدت الدول السيطرة على الإيرادات الهابطة إلى جانب الانتقال الأساسي الذي ربما حدث في وقت سقوط الغوبتيين الذي أتى بشكل كامل إلى هذا المكان عام: (١٠٠٠ ـ ١٢٠٠)، [أوهي: (١٩٨١: ٦٣)]، وأتى الصعود السياسي للهندوسية، إلى جانب إزاحتها للقاعدة السياسية والاجتماعية البوذية، من خلال هذا الطريق غير المباشر، وانتشر تأثير البراهمانيين في المناطق التابعة للدول الضعيفة أو المشكلة، ومن خلال القانون الحاكم، أصبحوا هم العنصر الأكثر تحملاً في المنظمة الاجتماعية الهندية، التي لم يتم تحدي قوتها أبداً من قبل سلسلة الدول العابرة، كما أصبح الهيكل الاجتماعي الهندي هنا أساسيّاً في المسار المضاد للمسار الموجود في الصين وروما، حيث تمت السيطرة على إدارة القانون من قبل مسؤولي الحكومة، كما اعتبرت هذه العلاقة الهيكلية بين البراهمانيين على أنَّها احتكار للقانون، كما أنَّ الدولة الضعيفة كانت السبب الأساسي لهذا النموذج الذي رآه كل من بلويس دومينت: (١٩٨٠)، وماري ميلنير جر: (١٩٩٤)، على أنَّه الاستقلال الذاتي للتدرج الأساسي، أو المبدأ الخاص بالتطبيق الاقتصادي وتطبيق القوة.

اكتسبت الهندوسية تعريفها من معارضة الحركات الرهبانية، وشكلت كتب القانون هذه النقطة عندما تم الإعلان عن البوذية واليانية بشكل منظم على أنَّها «بدعية» (نستيكا)، كما أنَّ وقار التضحيات الموجودة في الفيدية أصبح هو المعيار[٣٠]. وتحالف مثقفو البراهمانيين الآن حول ممارساتهم الشعائرية التقليدية، وقلل ذلك من منزلة نقد تضحيات الفيدية التي تخللت الأوبانيشادات، وكان التأكيد الجديد على إيجاد نقطة الحشد التي قد تفصل بكل وضوح البراهمانيين عن الممارسات الشعائرية لمنافسيهم الرهبانيين، ولكن على الرغم من التأكيد على الاستمرارية الأيديولوجية، فقد حدثت ثورة في الممارسات الاجتماعية التابعة لشعائر الفيدية، وأعلن الفيديون القدماء والبراهمانيون عن التضحيات العامة الكبرى، التي قام بتنفيذها الكهنة البراهمانيون في وجود الملوك، وكانت الشعائر العظيمة مثل التضحية بالحصان بمثابة ادعاء في مصلحة السيادة السياسية، وقمع الحكام الأقوياء ـ مثل أشوكا ـ مثل هذه الشعائر التي يمارسها المنافسون كدلالة على قوتهم،

ومع ذلك وجد البراهمانيون بيئة ذات قيمة كبرى عن طريق التحكم في العَلاقات الاجتماعية المحلية، وأصبحت التضحيات العامة المتفاخرة والغالية غير ضرورية، وأصبح في إمكانهم وضع طبقة جديدة من الشعائر الداخلية التي تنظم المناسبات التي تحدث كل يوم، فهي رخيصة لكنَّها تعد بمثابة جمع لجائزة السيطرة الاجتماعية المستمرة، وحدث العمل الأيديولوجي الخاص بمكانة التحول البراهماني من نشاط إلى آخر، وكان ذلك عن طريق تفسير التضحيات الصغيرة والداخلية باعتبارها شعارات للأكبر. [سميث: (١٩٨٩ : ١٢٠، ١٤٣ـ ١٤٥، ١٩٣ ـ ١٩٦)].

وفي المرحلة الثالثة: تحدت الهندوسية «الأرثوذوكسية» الواعية البوذية من الناحية الفكرية، أمَّا الآن فقد حدث تشكيل للتقاليد الفلسفية المرتبطة بالجدل مع البوذيين، كما أنَّ هذه المرحلة توهجت عام: (٧٠٠ تقريباً)، وأشعلت ما يمكن تسميته «ثورة ادفيتا»، وخصصت الهندوسية جوهر الفلسفة البوذية، وحركتها المضادة للماديات، والروحانيات الخاصة بالمفاهيم، في الوقت الذي كانت فيه البوذية من الناحية التأسيسية في أواخر عهدها في الهند.

بينما ازدهرت الأديرة البوذية بشكل أفضل في مناطق مباني الدولة القوية، انتشرت الهندوسية بشكل أكثر نجاحاً، حيث كان يوجد هجرة على مستوى واسعٍ وتدفق ثقافي في المنطقة غير المنظمة في السابق، مؤسسة بذلك تشكيلاً مشابهاً للطوائف الفرعية على طول خطوط الطهارة الشعائرية، وفي هذا الصدد، تُعد الهندوسية مشابهة لليهودية بعد تدمير معبدها حيث بدأت فترة من عدم الوجود السياسي والشتات، ويُعد الحاخام عند اليهود شيئا يشبه المرتزقة الهنود: وكلاهما عبارة عن رجال غير متخصصين ومستأجرين، إلى جانب عدم وجود منظمة تهتم بممتلكات الكنيسة، والرواتب، والتسلسلات، وظهرت القيادة الدينية مع النظام الخاص بالعامة، مانحة بذلك كاريزما خاصة لمن يملكون حق التعليم، كما أنَّ كلاً من الشتات اليهودي والهندوسية المتمركزة في المرتزقة، تؤكد الطهارة الشعائرية، ومن ثَمَّ تشكيل الحواجز الجماعية عبر التواصل والزواج، وتُعد الهندوسية أكثر من مجرد نسخة للإصلاحات التنظيمية للشتات اليهودي، كما أنَّ الشتات اليهودي حول شبه القارة الهندية حدث في الظروف التي

كانت فيها الدول العابرة ضعيفة، حيث لم يسيطر دين منافس، بينما اليهودية تم إبقاؤها على قيد الحياة تحت حكم الرومان والفرس والدول الإسلامية في الظروف التي سمحت للغزاة بالمجيء عن طريق الأديان التابعة للدول المتحالفة، وبذلك: فإنَّ الهندوسية هي الأمر الذي سيكون عليه اليهودية إذا خلفت الشروط السياسية المتفككة كل الجماعات العرقية التابعة للبحر الأبيض المتوسط، وجعلتها تنافس وتحاكي الطهارة الشعائرية اليهودية.

بدأت الملاحم الهندوسية العظيمة التي بلورت الهوية الهندوسية باعتبارها الثقافة الشهيرة في إعادة تفسير التقاليد الهندية السابقة، وتعد هذه النصوص، التي وصلت إلى المنزلة القانونية عام: (٤٠٠)، أو: (٥٠٠ بعد الميلاد)، مفارقات تاريخية (فان بيوتنين: ١٩٧٣ : xxi-xxxix)، كما أنَّ اسم مهبارتا يمدح أراضي «بهارتا العظيمة» (يمكنك القول: إنَّ البنجاب هو موطن سلالة الفيديين في الشمال الغربي)، وفي الوقت نفسه تم وضع هذا العمل في فترة هجرة الآريين الأصليين في غانغ المنخفضة، وتتكون راميانا من النسخة الأسطورية لاستعمار سيريلانكا، التي تم تنفيذها من قبل المستوطنين الذين هربوا من قفص الدول المحاربة المركزية عام: (٥٠٠ ـ ٢٠٠ بعد الميلاد)، وكلتا الملحمتين عبارة عن نوع من الدعاية للحركة المضادة للبوذية، مصورة الغزو الهندوسي للأراضي ـ بيهار وسيريلانكا ـ التي كانت في وقت الكتابة بمثابة الحصن البوذي الأساسي[٣١]، كما أنَّ الفترة التي كتبت فيها هذه الملاحم: (٢٠٠ قبل الميلاد ـ ٢٠٠ بعد الميلاد)، تتزامن مع تدفق ميهيانا سوترا، إلى جانب الملحمة البوذية التي قام بكتابتها الشاعر اشفاغوشا، التي كتبت على أنَّها منافسة للشهرة الخاصة بالقصائد الهندوسية [٨٠ بعد الميلاد، نكمورا: (١٩٨٠ : ١٣٣ ـ ٣٥)]، وبدأت النصوص الهندوسية والبوذية في عمل ادعاءات مفرطة لهذه الآثار الخاصة بثقافاتها إلى جانب البوذيين بواسطة اختراع تجسيدات كونية للبوذا الذي عاش في الحقبة السابقة، وتم تقليد هذه الحقبة من قبل الجينيس، الذين قاموا بتقديم قائمة من (٢٤) تيرثانكارات (مؤسسون ساميون)، وكان ذلك قبل مهافيرا، حيث إنَّ بعضها يرجع إلى ملايين السنوات، أمَّا الآن فهناك مجموعات تنافس «الأمور القديمة أكثر منك» التي أزاحت منزلة الإبداعات العقائدية الموجودة بين

عقلاء أوبانيشاد وفي بداية البوذية، التي دمرت فيما بعد المفاهيم الهندية في تاريخهم.

تقسيم فضاء الانتباه الفكري

حيال القواعد الاجتماعية بطيئة التغير، نرى نهوض تلك الشبكات طويلة الأمد التي عملت على إنشاء المجتمع الفكري في بلاد الهند؛ فهيا بنا لنتصور تلك الشبكة ذات التتابع الجيلي المشترك من جيل إلى آخر والنزاعات المتصارعة التي تعمل عمل الفاعل؛ وكذلك أسماء الفلاسفة، سواء المشهورين أو غير المعروفين منهم، الذين يمثلون موجات الانجراف الفكري الذي هو نتاج تلك الشبكة.

والسؤال هنا، هو: لماذا قد تنطلق الملَكة الإبداعية في وقت معين من الأوقات وفي بقاع تصورية (أو أسطورية) معينة؟

يمكننا تتبع مسار تلك السلسلة المتتابعة من خلال (٣ مراحل رئيسية)، وهي:

(١) الفترة المبكرة لهيمنة البوذية، حينما اجتازت البوذية عدداً كبيراً من الانشقاقات الطائفية.

(٢) فترة تحدي الهندوسية ضد البوذية، وهذا يمثّل قمة الملكة الإبداعية على كلا الجانبين.

(٣) الصراعات التي تخلَّلت الفلسفة الهندوسية بعد زوال البوذية.

الانتشار الكاسح للفلسفات البوذية الطائفية

انتشرت البوذية بسرعة كبيرة في خلال الأجيال العشرة أو الخمسة عشر الأولى لها، حيث بدأ انتشارها في الهند، ثم انتشرت بعد ذلك في بقية أرجاء شبه القارة، وخلال تلك الفترة اجتازت البوذية عدداً كبيراً من الانشقاقات، وتعود تلك الانشقاقات إلى تعاقب سبعة أنواع من الانشقاقات بشكل تخطيطي مبالغ فيه.

خلال الستة أجيال الأولى أو بعد وفاة «بوذا»، كان هناك ثماني عشرة

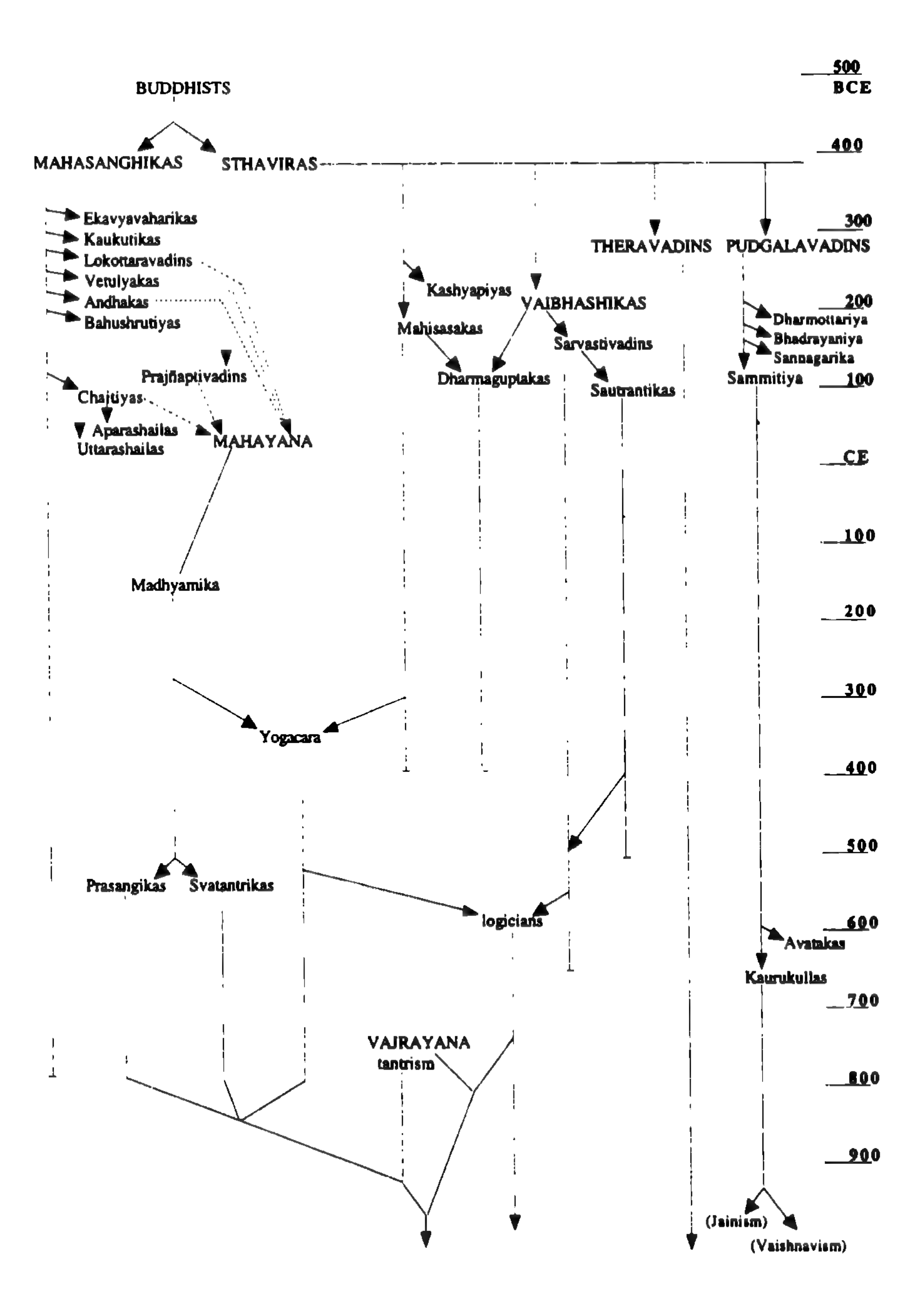
طائفة معروفة، وقد قام العلماء بتجميع (١٨) من أسماء تلك الفصائل المتنازعة في تلك الحقبة، إلَّا أنَّهم أشاروا لوجود (٢٠٠) اسم آخر لفصائل متنازعة أخرى[٣٢]، ومن ثَمَّ يمكننا أن نرى نموذج (قاعدة) التماشي مع مبدأ انقسام المدارس ذات القوة المؤثرة لملء فضاء الانتباه الفكري (انظر الشكل رقم ٥ ـ ٣).

والآن، كيف يتسنَّى لنا تعليل التقسيم الحادث على هذا المنوال، بعيداً عن تلك الحدود العُليا لقانون الفكر الخاص بالأعداد الصغيرة؟

إنَّ الخلافات المذهبية الواقعة بين تلك المدارس تعتبر خلافات ثانوية، ولكن بعضها منحدر من أصل تنظيمي للأديرة (البوذية)، والبعض الآخر منها يشير إلى أنواع من النظريات المتنوعة، والبعض الآخر منها ما هو إلَّا مجرد أسماء متنوعة لمدرسة واحدة أو لأجيالها المختلفة عبر أحقاب الزمن.

ومع ذلك التبسيط مازلنا واقفين أمام عدد كبير من الفصائل المتنازعة التي تُعد أكثر من نصف العدد الذي يقول عنه قانون الأعداد الصغيرة: إنَّه الرقم الأقصى للنظريات البارزة بشكل متميز التي يُمكن أن تُعزز من ذاتها عبر الزمن. تكمن الإجابة على ذلك في أن قانون الفكرية الصغيرة ينطبق على النظريات الفكرية أكثر من عدد التنظيمات من الناحية الجوهرية، فالتنظيمات لا تتنافس مع بعضها في حالة وجود أُسس جغرافية منفصلة أو قطاعات متجددة. أمَّا نزاعات الفرق والفصائل الفكرية فهي بطبيعتها تتنافس في فضاء الانتباه الكوني، وذلك في حالة أن تصبح متخصصة أو متمركزة، فهي ببساطة لا تستقبل أي إدراك ممتد، بل إنَّها تنغمر خلف تلك الفصائل التي تستقبل إدراكاً ممتداً، وهذا هو ما يعنيه قانون الفكر للأعداد الصغيرة، ونرى أن تقسيم البوذية يعكس كلا النوعين من هذه الشروط.

ونجد أنَّ تلك الشروط كانت خارجية على مستوى واحد بالنسبة إلى الحياة العقلانية، وهي: قضايا التنظيم الرهباني والانتشار الجغرافي وتنظيمات القادة المميزين، وعلى المستوى الثاني، تبرز الخلافات الفكرية، حيث يبدو أنَّ الانشقاقات التنظيمية كانت أكثر عدداً، وأنَّ معدل الانحراف بين النظريات الفكرية هو تقريباً ما يتوقعه المرء من قانون الأعداد الصغيرة.



الشكل (٥ ـ ٣)

أنسابُ الطوائف البوذية، ٤٠٠ ق. م. ـ ٩٠٠ ب. م

وبالعودة إلى بداية العصر المشترك لهذه الفصائل، فإننا نفتقد القدرة على إعادة رسم إحدى الشبكات بدقة، فمعرفتنا لأسماء مفكري تلك الحقبة كانت تأتي بشكل عرضي. ويوضح الشكل (٥ ـ ٣) أنَّ الهيكل التقديري للتقسيم التنظيمي يخضع لبعض الخلافات عبر التواريخ والترابطات الجغرافية، كما يخضع لتنوعات في طريقة هجاء الحروف، ويذكر أنَّ وقوع أول شقاق أو خلاف كبير كان في المجمع الثاني، بعد حوالي: (١٠٠ عام) من وفاة «بوذا»، ولـم يكن الخلاف بسبب شؤون فلسفية أو لاهوتية، بل بسبب شؤون تنظيمية، فقد كانت المشكلة هي إضفاء الصفة المؤسسية للحركة الجديدة التي حققت نجاحاً، حيث أيد أعضاء مدرسة «ماهاسانغيكا»، أو أغلبية المجمع تخفيف القوانين التقشفية من خلال السماح للأديرة بتراكم الممتلكات، أمَّا أتباع مدرسة «سثافيراس»، وهم أتباع طريق الشيوخ، فقد دعموا تقليد تجول الرجال الطالبين للصدقات.

لـم يكن للبوذيين مقرات يجتمعون فيها، بل إنَّ مجامعهم كانت عبارة عن اجتماعات عامة تقام بين الأديرة المستقلة دون تطبيق مبدأ وحدة الكنيسة.

وقد اجتاز كل من أتباع الـ «ماهاسانغيكا» والـ «سثافيراس» سلسلة من الانقسامات خلال المائتي عام التالية، حيث يُمكنُنا تقسيم النتائج الناجمة عن هذه الانقسامات إلى أربع فرق، التي اكتسبت أصولاً فكرية مميزة:

(١) مدرسة «بودغالافاندين»، التي تفرعت من جانب الشيوخ، وتقول بأنَّ هناك «شخصاً pudgala,»، أو فوق حزمة من الركام وهي التي تكون الخبرة البشرية، وقُدر الأمر في مستهله أنه بدعة في المذهب البوذي، حيث كانت العقيدة الأساسية في ذلك المذهب هي عدم وجود الذات؛ إلَّا أنَّ الـ «بودغالافاندين» قدموا إجابة تدور حول نقطة جدال مبكرة، وهي: إن لم يكن هناك ذات، فما هذا الذي يتجسد من حياة إلى أخرى؟ ويبدو أن الـ «بودغالافاندين» قد اجتازوا عدداً من الانشقاقات التنظيمية الثانوية قصيرة الأمد، وقد تمت الإشارة إليهم من خلال زعيم معروف إلى آخر.

ومع هذا، فقد ظل مذهبهم الأساسي راسخاً خلال فترة حياة تلك الطائفة، فقد كانت مدرسة «بودغالافاندين» أطول مدارس البوذية عمراً،

وكانت لا تزال واحدة من المدارس الأربع الكبرى خلال فترة ستة قرون العصر المسيحي، وقد وصل عدد أعضائها الذين ظلُّوا حتى نهاية البوذية الهندوسية إلى حوالي: (١٢٠٠ عضواً).

(٢) مدرسة «سثافيراس»، والمعروفة باسم «ثيرافادينس» حسب اللغة «البالية»، التي ظلت أيضاً راسخة ومحافظة على مذهبها؛ فقد كانت مدرسة «ثيرافادينس» قوية في الهند الغربية (وهي أصل منشأ اللهجة «البالية»)، ويرجع بقاؤهم وحفاظهم على مذهبهم إلى سيطرة طائفتهم على سيريلانكا حوالي عام: (٢٥٠ قبل العصر المسيحي)، حيث ظلوا راسخين رغم التعاقبات السياسية المختلفة حتى القرن التاسع عشر (غومبريتش: ١٩٨٨)، وقد شاركت مدرسةُ «ثيرافادينس» مدرسةَ «سارفاستيفادين» في مذهب مدرسةِ «أبيدهاراما».

(٣) هناك عدد كبير من الطوائف التي تفرعت من مدرسة «سثافياراس» كان أشهرهم طائفة «سارفاستيفادين»، من بين تلك الطوائف التي كانت موجهة فلسفياً، فاسم تلك الطائفة فلسفيًّا في حد ذاته يعني: «واضعي نظرية كل شيء له وجود»، وقد نشأ منهم جماعة أخرى تُدعى «فيبايافادين»، أي: «الذين يميزون» التي ظلت كطائفة ذات أهمية حتى عصر إمبراطورية «غوبتا»، إلَّا أنَّ النظريات العقائدية لمعظم هذه الطوائف ليست معروفة، ما عدا تلك التي تخص «سارفاستيفادين»، وانحدار جماعة «سوترانتيكاس»، وما يُمكننا رؤيته هنا هو تأثير طويل المدى لقانون الأعداد الصغيرة، حيث نرى أن الخلافات الفلسفية بين الطوائف قد انغمرت خلال قرون المنافسة حول فضاء الانتباه الفكري، ولم يذكر منها سوى النظريات المميزة وهم أيضاً الذين تم تطوير ونشر نصوصهم.

إنَّ التأمل البوذي يشمل أخذ التجربة الحياتية إلى داخل عناصرها حتى يدرك المرء أنه لا توجد ذات بين تلك العناصر حيث يمكن إلحاقه، كذلك تضمنت «أبيدهاراما»، مثل كثير من الطوائف المبكرة، قائمة من العناصر التي تتكون من الخبرة أو التجربة الحياتية، وقد نمت تلك القوائم المعدودة، عن طريق النقل الشفهي، عبر وثاقتها العملية لتحقيق ما يسمى بـ «التنوير»، وقد نمت الخبرة غير العملية المذهبية عبر الأجيال، وقد أضافت تصنيفات مختلفة

إليها ـ الخمس ركامات skandas، الإثني عشر مجالاً للإحساس، الثمانية عشر عنصراً (أعضاء الحواس الستة، الستة أجسام للحواس، والستة خواص لوعي الإحساس)، وقد وصل إجمالي عدد العناصر في بعض الطوائف إلى: (٧٥، أو٨٢، أو ١٠٠ عنصراً)، (حتى أواخر عهد مدرسة «يوغاكارا»)، بينما بلغت في بعض الأنواع (٢٤)، (ناكوراما ١٩٨٠ : ١٢٥ ـ ١٢٦، جيونثر ١٩٧٦، كونز ١٩٦٢ : ١٧٨ ـ ١٧٩).

كما نمت أيضاً الحدة العقلانية، وفي الوقت الذي تم فيه إعادة تعريف العناصر، ظهرت قضايا أنطولوجية ومعرفية، ونرى أنَّ البوذية تستمد تمييزها من مذهب الفطرة التابعة، وهي سلسلة من السببية التي تؤدي إلى عملية إعادة التجسد في المدرك بالحواس، وحينما تم صياغة هذه العقيدة على يد أساتذة محترفين، فقد تطورت إلى قضية أكثر تصوراً فيما يخص التبعية التي تقود من عنصر الخبرة أو التجربة الحياتية إلى أخرى؛ فقد كانت طبيعة السببية هي الإسهام الرئيسي للبوذية والتحدي ضد بقية الفلسفات الهندية.

وقد جادل «بوتر» ـ ١٩٧٦ أنه يمكن وضع معظم النظريات الفلسفة الهندية في مصفوفة عبر فضاء النظريات الممكنة لتلك القضية. وقد اهتم أتباع مدرسة الـ «سارفاستيفادين» بكيفية عمل الفطرة التابعة في قوائم العناصر الطويلة الخاصة بهم متخذين نظرية: «إنَّ لكل شيء وجوداً» بما فيه الماضي والحاضر، فالأجسام التي نراها في الحياة اليومية ليست حقيقية، وذلك لأنَّها مجرد رُكامات زائلة، ولكن العناصر التي تتكون منها تلك الأشياء هي حقيقية ودائمة، فقد كانت مدرسة الـ «سارفاستيفادين» تتبع مذهب الواقعية بشأن العناصر المكونة للعالم، إلَّا أنَّ العنصر الوحيد الذي اعترفوا بعدم وجوده هي الذات الوهمية. أمَّا مدرسة «أبيدهاراما»، فكان لهم الطبائع الذاتية أو الجوهر الخاص بهم الذي يبقى موجوداً إلى الأبد.

ومن هذا يتضح أنَّ تلك الفترات الزمنية الثلاث تُعد ثروات حقيقية، حتى القدر الخفي يعتبر نوعاً من أنواع المادة، ومن المحتمل أن يكون ذلك المذهب الواقعي قد تطور نتيجة جدال معرفي، حيث اعتبر أتباع مدرسة الـ«سارفاستيفادين» أنَّه ليس هناك إدراك حقيقي ممكن دون وجود جسم حقيقي، فإن لم يكن هناك وجود للماضي والمستقبل؛ فلم نستطع أن ندرك

أي من تلك العناصر غير الواقعية [كونز، (١٩٦٢: ١٣٧ ـ ١٤١)، جوينثر، (١٩٧٢: ٤٣ ـ ٤٧، ٦٥)].

والآن؛ فقد برزت أنساب للخلاف الفلسفي الحقيقي بين مدارس البوذية؛ حيث دخل أتباع مدرسة الـ «سارفاستيفادين» أرض كشمير واجتازوا انشقاقاً في طائفتهم في قندهار ممَّا أدى إلى وجود مدرسة «سوترانتيكاس»، تلك التي رفضت «أبيدهاراما»، وأعلنت رجوعها إلى «سوترا»، كما رفضوا مذهب «عدمية الوعي»، الذي من خلاله دافع أتباع مدرسة الـ «سارفاستيفادين» عن مذهب الواقعية، وبدلاً من ذلك، فقد ميزوا ما بين أمر الخبرة أو التجربة ذات الوجود ولكن كلحظات خاطفة انتقالية من الزمن الفراغي، وكفئات غير ملموسة ليس لها وجود، والأخيرة هذه تتسم بالدوام والواقعية لكنَّها تجريد فقط.

هناك لا مرجعية للعقل حيث تكون العناصر التي ليس لها وجود كالأجسام المحسوسة.

لقد كان أتباع مدرسة «سوترانتيكاس» يتبعون مذهب الإدراك بالحواس بشأن ما يخص العالم، فقد كانوا يتبعون المذهب الإسماني بشأن الطبقات العامة. بينما اعتبر أتباع مدرسة «سارفاستيفادين» أنَّ النشوء (الخلق) هو عبارة عن شبكة متشابكة من العناصر العرضية ذات الوجود؛ وقد كان أتباع مدرسة «سوترانتيكاس» أول من أكدوا عدم وجود عرضية إلا في النتائج المؤقتة، وعلى الرغم من أنَّ العالم ذاتي الوجود بشكل مستقل، إلَّا أنَّه عبارة عن تدفق من المخلوقات الفانية اللحظية (جوينثر ١٩٧٢: ٧٥ ـ ٧٦).

بينما حاول أتباع مدرسة «كاشيابياس» التقليل من شأن منظور النشوء التابع، حيث اتخذوا موقفاً حيال المصفوفة التي افتتحها أتباع مدرسة «سارفاستيفادين» واعتبروا أنَّ جزءاً من الماضي فقط هو ذات الوجود وهو ذلك الجزء الذي يستمر ويكون له تأثير في الحاضر.

ويجدر بالذكر أن الشقاق بين كل من أتباع مدرسة «سارفاستيفادين» وأتباع مدرسة «سوترانتيكاس» يعتبر هو حركة الانشقاق البوذية السابعة التي ظهرت نحو نهاية فترة انقسام الطوائف البوذية القديمة، (١٠٠ عام) قبل العصر المسيحي.

تلك النظريات الفلسفية كانت بمثابة الخلفية التي برز منها الفلسفة النقدية لـ «ناغارغونا».

(٤) كذلك نجد هناك انقساماً في إحدى الطوائف الرئيسية للبوذية، وهي طائفة «ماهاسانغيكا»، حيث قامت بعض الطوائف المشتقة منها بتطوير نظريات فلسفية، نذكر من بينهم طائفة «فيتيوليكاس»، التي ظهرت خلال فترة الانشقاق البوذي الثالث سنة: (٣٠٠ قبل العصر المسيحي)، حيث اعتبروا أنه ليس هناك شيء له طبيعته الخاصة، ولكن جميع العناصر فارغة أو دون شكل منتظم، وكان هذا بمثابة اعتراض مباشر لأتباع مدرسة «سارفاستيفادين»، إلَّا أنَّه أيد أتباع «ناغارغونا»، كذلك ظهرت طائفة «أتاراباثاكاس» (خلال فترة الانشقاق البوذي الرابع أو الخامس) التي فسرت كل عنصر على أنه ليس فارغاً، أو دون شكل منتظم، وبهذا يخالف المذهب الواقعي لأتباع مدرسة «سارفاستيفادين» الذي اعتبر كل شيء له طبيعته الخاصة، وتلك هي بينة صعبة التفسير التي قد تجلب ميزة راديكالية للوجود، وفي نفس الفترة ظهر فرع آخر من المدارس البوذية عُرف باسم: «أندهاكاس»، الذي اتخذ انحرافاً راديكالياً عن التقاليد البوذية من خلال الانتقال إلى شكل من أشكال الواقعية، حيث اعتبرت أجسام العقل هي اليقظة أو الانتباه ذاته. إضافة إلى ذلك، قد يصل التأمل إلى وعي ثابت، هذا الوعي ليس لحظياً بل يُظهر طبيعة ثابتة تحت تلك التغيرات المدركة بالحواس، فقد كان أتباع الـ «أندهاكاس» يقومون على مذهب الـ «أبيدهاراما» في التصنيف، إلَّا أنَّهم أضافوا ما يسمى بـ «السعادة القصوى» (نرفانا) إلى قائمة العناصر وأعطوها وظيفة تحكمية، وأصبحت النرفانا بمثابة الآلة («سكاندا» هي آلة الحرب عند الهندوس)، وهي التي تدفع البشر نحو التحرر، وهذا التحول المذهبي أدى في حد ذاته إلى وجود جدال بين مدرسة «أندهاكاس»، وكل من سلالات الشيوخ ومدرسة «ماهاسانغيكا».

هناك أنواع أخرى من الانشقاقات ظهرت بين أتباع مدرسة «ماهاسانغيكا»[٣٣]، تلك الانشقاقات نشأت نتيجة وجود أفكار لاهوتية جديدة، حيث اعتبر أتباع مدرسة «لوكوتارافادين» أنَّ جسد «بوذا» يعلو فوق العالم الدنيوي، فشخصية «بوذا» التاريخية كانت فقط ظهوراً في العالم (كونز ١٩٦٢ : ١٦٣).

فمدرسة «تشايتياس»، التي كان موقعها المملكة الجنوبية لأدهارا، حيث كان أتباعها متعبدين في المزارات والمقامات المقدسة، على عكس الرهبان الأرثوذكس المتأملين، فقد أتى أتباع «ماهاسانغيكا» بوجه عام ليعتبروا أن جسد «بوذا» يتخلل الكون، وليس هناك تعدد لبوذا (أي: إنه واحد فقط)، وهو يشمل عدداً من «بوذا» عبر العالم الدنيوي، ومن هنا يمكن للمرء أن يرى عدداً من تيارات اتجاه مدرسة «ماهايانا»، التي تبدو أنها اشتقت من طوائف الـ«ماهاسانغيكا»، وخاصة مدرسة «أندهاكاس».

لا تعتبر «ماهايانا» طائفة بنفس معنى الطوائف الأخرى، بل يبدو أنها قد برزت داخل الأديرة وبين الرهبنة الزمنية، فهناك ترابط بين «ماهايانا» المبكرة وأولئك المتعبدين في المزارات، فهم بمثابة المتاريس التي تُحفظ فيها الذخائر الدينية (هياراكاوا، ١٩٩٠: ٢٥٦ ـ ٢٧٤)، وقد تم حفظ تلك الذخائر من قبل متبرعين بدلاً من مراكز التعبد وتعليمها خارج النظام الروتيني للأديرة، ومن الناحية العقائدية، فقد قللت من شأن الرهبان الذين يسعون إلى الخلاص الفردي وتمجيد «بوديستافا» الذين استمر في العالم للوعظ بالخلاص لكل فرد. هذا المذهب قد رفع من شأن فريق الرعاة شبه المحترفين في المتعبدين بالمزارات والرهبان العلمانيين المحيطين بهم.

وقد اكتسبت البوذية ميزاتها التنظيمية ضد خصومها من الرهبان المتأملين من خلال عقد روابط قوية لإعداد متبرعين ومنح الفضيلة للعلمانيين، فقد كانت مدرسة «ماهايانا» بمثابة إحياء للقاعدة العلمانية، فقد تحولت الـ«ماهايانا» بعيداً عن تلك الممارسات التأملية المطولة التي يقوم بها الرهبان، ورفعت من شأن النذور الطقسية التي قد يقوم بها العلمانيون أيضاً، كذلك أصبح النص المادي نفسه مركزاً على العبادة الشعائرية، كما كان نسخ وترتيل النصوص الدينية من الأحداث الدينية الرئيسية[٣٤]. وبالطبع كانت تلك النصوص الدينية التي ظهرت مجدداً بمثابة فضيحة بالنسبة إلى الرهبان المتعلمين (ناكامورا: ١٩٨٠: ١٥١)، ومن ثَمَّ؛ فقد تم تعديلها من قبل مذاهب أتباع «بوذا» الذي يعلو فوق العالم الدنيوي، ولذلك لا تُنسب التعاليم الدينية الهندوسية إلى «ساكاياموني بوذا» الخاص بالشيوخ، بل تُنسب إلى الوحي المستقبل من بعض الـ«بوذا» السابقين أو الحاضرين، ومن المحتمل أن يكون مذهب إعادة التجسد قد لاقى تشجيعاً خلال تلك الفترة،

فقد أنعشت مدرسة «ماهايانا» ذات الشعبية عدة اتجاهات دينية جديدة، ومنها: الولادة من جديد في أرض النقاء، التي هي الفردوس الذي يحمله «بوذا» في المستقبل، وعبادة «فاريكانا بوذا» "Vairocana Buddha"، وهو إله الكون المتخلل داخل كل شيء، وكذلك تلاوة الصلوات لـ «بوديستفاس»، وقد أضافت تلك التجديدات العديد من البدائل للتأمل الرهباني، خاصة الشعائر العلمانية، علاوة على ترويج العقائد التوحيدية التي أضعفت الاتجاه الفلسفي للانفصال عن عالم البقاء المخادع.

ولم يكن هناك انشقاق حادٌّ أو مطول بين البوذية الموجهة علمانيّاً وحياة الرهبنة، ويبدو أن الحركات العلمانية الحماسية لأتباع «ماهايانا» لم تدم طويلاً في بلاد الهند، بل ولم يكن للـ«ماهايانا» قواعد تنظيمية خاصة بهم وأصبحت تطوراً للأديرة المنفصلة كحركة داخل الأديرة الموجودة (دات ١٩٦٢: ١٧٦، هيراكاوا ١٩٩٠: ٣٠٨ ـ ٣١١).

لم يُبطل اتجاه «بوديستافا» ما يسمى باتجاه «براتيكابوذا»، أي «بوذا الخاص»، بل إنه أضاف حالات دينية عبر ذلك، ونرى في بداية بلورة مدرسة «ماهايانا»، أنَّه كان هناك مرحلة من الخصومة ضد مدرسة «هينايانا»، ومن ناحية أخرى سخرت تعاليم «لوتس» "Lotus" (القرنين الأولين من العصر المسيحي) من البوذية المبكرة، حيث وصفتها بأنها اتجاه مُتدَنٍّ، ومجرد تعبيرات بندية للجمهور غير السفسطائي، وفي ذلك العصر تقريباً، وصفت التعاليم الدينية لـ «فيمالكيرتي» الرجل العلماني بأنه يحقق تنويراً أكثر من ذلك الذي يحققه الرهبان، ومع ذلك، في القرون التالية نجد رهبان الـ «ماهايانا» في نفس الأديرة مثلهم مثل أتباع مدرسة «هينايانا»، حيث تم ذلك الخلط من خلال التحول نحو مراكز أو جامعات الرهبنة، حيث تقطن وتتعلم فيها طوائف متنوعة، ومع تلاشي صلوات المزارات والأديرة، أصبحت «ماهاينا» مجرد حركة مرة أخرى تشتمل بشكل كبير على الرهبان.

وقد تكررت مثل هذه الأحداث عدة مرات عبر التاريخ الديني لتاريخ الهند، فقد خلَّفت التنظيمات الرهبانية مركزاً جديداً للكاريزما الاجتماعية التي أصبحت محتكرة من قبل المتخصصين، ممَّا أدى إلى وجود محاكاة من قبل الحركات العلمانية، وعندما نجحت تلك الأخيرة، فقد طورت صفوة

محترفة من الرهبانيين المتخصصين، ومن ثم نرى أن هذا هو تطور «ماهايانا» العلمانية من البوذية الرهبانية وإعادة إدماجها بالرهبانية.

وفي إطار الاقتباس من مذاهب «بوذا» و«جاينا» وممارسات التأمل من قبل العلمانيين من الهندوس، نجد أن ذلك الاقتباس قد بلغ أَوْجَهُ عند رهبان الـ«أدفايتا» التي تم تأسيسها من قبل حركات «شانكارا» "Shankara"، ومرة أخرى في الجدلية بين رهبان «فايشنافا» والحركات الخاصة بالصلاة القصيرة طلباً للخلاص الذي نشأ منهم، ومن ثَمَّ نرى أن التوسع المستمر للكاريزما الدينية قد أخذ الشكل المؤسسي وغير المؤسسي.

ومن وجهة نظر التقسيم العلماني وقانون الأعداد الصغيرة، ربما قد ننظر إلى الانقسام الحادث بين كل من مذهب «ماهايانا» ومذهب «ميناهايا» على أنه إطار يعمل على جلب الحياة العقلانية داخل بؤرة يدور حولها من أربع إلى ست مدارس ـ غاية الأهمية.

وبمرور الوقت تلاشت الانشقاقات داخل مدرسة «ستافيراس»، وبعده ظهر مذهب «ماهانايا»، إلَّا أنَّ مذهب «ميناهايا» ظل محتفظاً بقوته، حيث تقول التقارير التي أدلى بها الزوار من الصينيين ما بين القرنين الرابع والسادس: إن رهبان «ميناهايا» قد تجاوز عدد رهبان «ماهايانا» بنسبة (٣: ١)، (هيراكاوا، ١٩٩٠: ١١٩ ـ ١٢٣).

لكن الآن؛ فقد تقلصت «هينايانا» إلى درجة «سارفاستيفادين» متخذة الريادة العقلانية مع وجود نوع من الـ «سوترانتيكاس» الذين انصهروا مرة أخرى مع الـ «سارفاستيفادين»، بالإضافة إلى مدرسة الـ «ثيرافادين»، والـ«بودجالافادين» ببدعتهم النفسية، وعلى جانب آخر، من الشقاق الأول في البوذية، نجد أن مدرسة «ماهاسانغيكاس» ظلت من الطوائف المستقلة الكبرى خلال القرن السادس، رغم الاتجاهات الخاصة بأتباع «ماهايانا».

وعلى الرغم من أنَّه كان للـ«ماهايانا» عدد من التنوعات اللاهوتية (مثل: أرض النقاء، وفاروكانا، وغيرها)، إلَّا أنَّه لم يكن لها سوى ممثلين في الفراغ الفلسفي الانتباهي، وهما: «مادهياميكا»، كما طورها «ناغارغونا»، والممثل الآخر هو: «يوغاكارا»، ومع ذلك، فقد تقلصت خلفية التقسيم التنظيمي المتعدد في فضاء الانتباه الفكري إلى عدد قليل من الفلسفات.

الفلسفات المبنية على أساس مدرسة «ماهايانا» الجديدة

إذا تكلمنا عن العالم الفلسفي، نجد أن «الماهايانا» لم تحدد موقفاً معيناً، حيث إنَّ لاهوتيات «بوذيستافاس»، أو «بوذا» الكوني، و«أرض النقاء» كل هذا لم يستلزم نظرية معرفية أو حتى ميتافيزيقا (أي: ما وراء الطبيعة).

وقد أصبح فلاسفة «الماهايانا» من الفلاسفة المميزين من خلال تقبلهم المجالات الضيقة المتاحة لمعارضة فلسفات «هينايانا» التي كانت موجودة في ذلك الحين، بينما اعتنق أتباع مدرسة «سارفاستيفادين» نظريات الواقعيين والتعدديين، إلى جانب أن أتباع مدرسة «سوترانتيكاس» اتخذوا اتجاهاً إسمانياً مؤكدين على مبدأ اللحظية لكل الظواهر.

وكان أتباع «ماهاسانغيكا»، وهم الأقرب إلى لاهوتيات «ماهايانا»، لا يزالون تعدديين، أي يعتقدون بوجود عدد لا يحصى من «بوذا»، بينما اتجه أتباع مدرسة «أندهاكا» نحو الفردية المثالية.

إنَّ معظم فلاسفة الـ«ماهايانا» الذين حققوا نجاحاً، هم الذين وضعوا نظريات اجتازت خصومهم الفلسفية، ولا شكَّ أنهم قد اختاروا القليل فقط من تلك النظريات الكثيرة، حيث إنَّ ما اختاروه هو ما كان متجانساً مع علم اللاهوت الخاص بمدرسة «ماهايانا».

ويعد «أشفاجوشا»، عام: (١٠٠ من العصر المسيحي)، من أوائل الفلاسفة المشهورين في «البوذية»، على الرغم من ذلك فهناك احتمال أن يكون قد تم انتشار الفلسفات المتأخرة تحت اسمه [دات، (١٩٦٢: ٢٧٧٢٧٨)، ناكامورا، (١٩٨٠: ٢٣٢)، راجو: (١٩٨٥: ١٥٧)].

كان «أشفاجوشا» من أشهر شعراء البلاط البوذي، حيث تبارى شعره الملحمي مع الشعر الملحمي لـ«رامايانا» المعاصر، موحياً إلى البروز في وقت فراغ الانتباه الأممي حيث كان الأفراد يتنافسون من أجل السمعة المعرفية.

ويبدو أن «أشفاغوشا»، مثل فلاسفة «أبهيداهارما» (أبهيداهارما هو أحد النصوص البوذية التي تحتوي على تفاصيل علمية وأدبية ومذهبية) التي هي من نوع «سارفاستيفادين»، حيث إنَّه يقبل بالواقع التجريبي للخمس ركامات

والإثنتي عشرة قاعدة والثمانية عشر عنصراً، ولكن طبيعة هذه المواد عبارة عن الحقيقة مطلقة لـما هو موجود بشكل مطلق دون إسناد (suchness)، تلك دلالية يصعب تمييزها، وقد رفع «أشفاغوشا» تلك الحقيقة المطلقة إلى ذروة الواقعية وحدد هويتها بما يسمى «رحم بوذا»، حيث كان هذا أصل من أصول الفردية التي انبعثت منها التعددية خلال السلسلة التقليدية المكونة من (١٢ رابطاً) من السببية، كذلك أتاحت الحقيقة المطلقة لـ «أشفاغوشا» مساراً بديلاً بين واقعية «سارفاستيفادا»، وأسمانية «سوترانتيكا»، وعقلانية «ماهاسانغيكا» غير المتماسكة بشكل ما.

بعد ذلك بجيل أو جيلين، تفوق «ناغاريونا» على «أشفاغوشا» باتخاذه للكثير من نفس الفراغات بين تلك الفلسفات المعارضة، بينما يبدو أن «أشفاجوشا»، كأنَّه سلف مبهم للـ «ماهايانا»، أمَّا «ماغاريونا»، فقد كان الحامل المثالي لتعاليم «ماهايانا»، حيث استطاع إنجاح حركته اللاهوتية نجاحاً شهيراً في معظم المجادلات الفلسفية العميقة، فبالنسبة إلى «ناغاريونا» لم يكن الواقع الجوهري مجرد حقيقة مطلقة، بل هو فراغ، وهذا يتماشى مع التأكيد على الفراغية في النصوص الدينية البوذية لـ «لوتس» (سوترا)، وهو النص الأكثر أهمية للـ«ماهايانا»، الذي تم الانتهاء من وضعه بعد موت «ناغاريونا» بفترة قصيرة، ولـم يترك «ناغاريونا» نظريته كشيء لا فائدة منه مثل واقعية الـ«سارفاستيفادين» التي ظل يقاومها أو مثل تلك الخصومات الفلسفية الأخرى.

فقد نهض «نارغاريونا» إلى مستوى راق، حيث دافع عن نظرية قد كان يعتبرها نظرية بوذية كلاسيكية، إلَّا أنَّه لم يكتسب سمعته كمجرد مثقف محافظ على ازدياد ونمو «أبهيداهارما»، بل من خلال اهتمامه بوضع معايير للجدال، فكل أنواع الجدال تتوقف على مفهوم الهُوية، وهي طبيعة المواضيع التي يدور حولها الجدال، وقد قلل ناغاريونا من شأن الهُوية من خلال نموذج البوذية الكلاسيكية للعرضية، التي تقول: إنَّ جميع الأشياء تتسبب من خلال نشوء تابع، ومن ثَمَّ؛ فليس ثمة شيء ذو جوهر في حد ذاته، ممَّا أبرز تيار السببية، ومن ثم فكل الأشياء فارغة، وقد تبيَّن أنَّ «الهُوية» هي نفسها «شونياتا» (الفراغ أو الخلو). [ناكامورا، (١٩٨٠ : ٢٤٧ ـ ٢٤٩)، سبرنج، (١٩٧٩ : ٤ ـ ١١)، سترينج، (١٩٦٧)، روبينسون، (١٩٦٧)].

وقد استغل «ناغاريونا» ذلك الجدال ضد مبدأ الواقعية لمدرسة «سارفاستيفادين»، فليس هناك مستقبل ولا ماضٍ ولا حركة، فكل الأشياء لا مادة لها، وأخذاً بمعايير «ناغاريونا»، فليس هناك مفاهيم واضحة أو يمكن أن يدركها العقل، ومن ثَمَّ، فقد أكدت تلك التصاريح المشكوك فيها كمذاهب إيجابية، فمبدأ العدم الكلي كان ينطبق على فلسفة يعتبرها «نظرية اللانظرية»، ومثل بعض الإغريق الشكيين، فقد سعى هادئاً خلال التحرر من نظريات العقلانية؛ ولكنَّه اختلف مع الإغريق في أنه كان له دين يضفي عليه الطابع التأسيسي ويدافع عنه، ومن ثَمَّ؛ قد يجد المرء نفسه بصدد حقيقة مزدوجة: حقيقة الحياة الدينية في العالم، والحقيقة القصوى للـ«ماهايانا» التي لا يمكن التعبير عنها.

ويُدعى مذهب «ناغاريونا» باسم «مادهياميكا»، أي: فوق الوسط، حيث إنَّه يجوب ما بين الجماعات السابقة لعالم الفلسفة، مثل: مذهب الواقعية ومذهب العدمية، بل إنَّه تفوق عليهم، فالمحتوى الفلسفي لهذه المبادئ تقليديّاً، ولا يحتوي على شيء من المستوى المتقدم للاهوتيات الموجودة بالـ«ماهايانا»، بل إنَّ إحدى متضمنات هذه المبادئ مأخوذ لتعديل الموقف العقلاني للـ «ماهايانا»، وحيث إنَّ كل شيء يعتبر فراغاً، فالسعادة القصوى «نيرفانا» لا تختلف عن ميلاد المرء من جديد، وعالم الظاهر هو نفسه عالم التنوير، فليس على المرء أن يغادر أو يسمو في التأمل أو يفعل أي شيء خاص من أجل الوصول إلى الحرية من القيود.

أما مدرسة «مادهياميكا»، فهي تحيي عالم الظواهر، بل تسمح بتأويلها كجزء من «بوذا» الكوني، الذي هو، رغم كل ذلك، فارغ أيضاً، وقد أكد ذلك الجدال مفكرو مدرسة «مادهياميكا»، وفي القرن السادس، فسر أتباع مدرسة «تشاندراكيرتي» أن سلبية الفراغ أو الخلو هو عدمية الطبيعة الجوهرية للحياة كما تُعاش، وهذا يجلب مذهب الـ «مادهياميكا» في مستوى لاهوتيات «بودياساتفاس» الباقي على الأرض لجلب الخلاص إلى جميع البشرية الواعية.

لقد تم تصميم نظرية الشك الكلي، مثل نظرية «ناغاريونا» لوضع حد للجدال الفلسفي، ومع ذلك، فقد كان «ناغاريونا» يمثل بداية العصر الأعظم

للفلسفة البوذية، كذلك وجد فلاسفة «ماهايانا» حيزاً تقليدياً في الفراغ الانتباهي، إلى جانب الحيز الذي وجده «ناغاريونا»، وجدير بالذكر، أن مدرسة «يوغاكارا»، التي ظهرت في القرن الثالث من العصر المسيحي، قد اتفقت مع آخر نتائج نصوص «ماهايانا» الدينية وهجومها ضد مذهب «هينايانا».

وهناك سلسلة من المفكرين المشهورين، منهم: «مايترناثا»، مؤسس «يوكاغارا»، الذي تحول فيما بعد إلى شخصيات أساطير الأولين، وهي «بوذا مايتريا» "Buddha Maitreya"؛ كذلك تلميذه «أسانغا» "Asanga"، وأخوه «فاسوباندو» "Vasubandhu"[٣٥].

وقد بُنيت «يوكاغارا» على الجدال المعرفي من حيث نشأتها الطائفية، بينما اعتبر أتباع الـ «سارفاستيفادين» أن الوعي دائماً يتضمن مادة، وذلك لأن القائم بالمعرفة لا يمكنه معرفة ذاتها، بل هو يعرف شيئاً آخر [غويثر، (١٩٧٢: ١٦، ٦٦، ٩٢)]، فقد صاغوا المذهب البوذي لفصل المواد (الأجسام) العادية إلى تشكيل عناصر ضمنية، ولكن مبدأ الاختزالية هذا والمبدأ المضاد للعقلانية أدى إلى وضعهم في مشكلة مشابهة لتلك التي وقع فيها فلاسفة الوضعية المنطقية في حلقة فيينا، وهي: صعوبة تعريف جميع الحدود والتعبيرات ذات المعنى في المصطلحات الموضوعية بشكل محدد تماما (جويثر ١٩٨٦: ٥٠ ـ ٥١)، وفي كلتا الحالتين، نجد هناك تشعباً، حيث إنَّ الحقائق المنطقية كان قد تم تعريفها مع المواد العنصرية، وقد وضع أتباع مدرسة «سوترانتيكا» مستوى من التجريدات المنطقية، على الرغم من أنهم سمحوا لها بوجود اسمي فقط، أمَّا مدرسة «يوغاكارتا» فقد اتسعت إلى ما هو أكثر من هذا الوعي اللامرجعي، وذلك من خلال قبول الخبرة (التجربة) العقلية النقية، حيث يدرك المرء رُقع الألوان والأشكال، فالإدراك لا يكشف عن الأشياء الموجودة بشكل مستقل بل هو يكشف عن صور ذهنية تشبه المواد (الأجسام)، وهذه فقط هي العلاقة بين الأبدية (الخلود)، التي يمدنا بها الوعي، التي تصنع مواد (أجساماً) تظهر كما لو كانت موجودة.

ومن خلال نقض نظرية مدرسة «سارفاستيفادين»، نجد أنه لا وجود لشيء في الواقع سوى الوعي اللامرجعي، فالعالم الظاهر لنا هو مجرد وعي يمثل نفسه إلى نفسه [جريفثس، (١٩٨٦: ١٠٢)].

وقد تناول «أجسانغا» القضية المعرفية من وجهة نظر مذهب «مادهياميكا» للفراغية، التي سمحت له بتأكيد فراغية العالم الأبدي، أي: إنَّه فارغ على مستوى أعمق وعياً، على الرغم من أن فراغ المستوى المتعلق بالظواهر مشتق منه، وربما لم يكن لمؤسسي «يوكاغارا» الأوائل النية في التخطي عبر «مادهياميكا»، على الرغم من أن «يوكاغارا» كانت تتحرك بالفعل عبر نزعة تعليمية تامة، بل عملت على تطوير نصوص (أبهيدهارما) التي نكرها أتباع مدرسة «مادهياميكا».

تمثل «يوكاغارا» اختراق «ماهايانا» إلى مركز الأديرة التثقيفية التقليدية والتخلي عن جذورها العلمانية التي أخذت مجراها خلال هذا الزمن. وقد اهتم «أسانغا» بشكل أساسي بتوفير مرشد تنظيمي لتقنيات التأمل ووصف كيفية ظهور العالم كأفكار في التجربة (الخبرة) التأملية، بدلاً من إنكار وجود المواد (الأجسام)، أو تأكيد الدور الأساسي للوعي [ناجاو، (١٩٩١)، ويليز، (١٩٧٩)]، ويشير اسم «يوكاغارا» إلى المتأملين المحترفين، كما أن تقليدهم التقني قد نَمَا إلى مستوى دراسي عبر الأجيال، بينما نرى كلاً من الـ«ثيرافادين» والـ«سارافاستيفادين» قد أدركوا (٣ حالات) قصوى من الوصول إلى التأمل الذي يؤدي إلى الوعي الأكثر سمواً (ويسمى: Samadhi)، كذلك أدركت مدرسة "Prajnaparamita-sutra" (١٥٢) نوعاً من النشوة أو مدخلاً إلى السعادة القصوى «نيرفانا»، وقد تم ترتيب حالات النشوة وأصبحت معياراً لمستويات الخلاص، ومن ثمة معياراً للمرتبات الاجتماعية بين الرهبان، بل إنَّ اختلاف وتنوع المستويات التأملية قد عمل على موازاة التضخم في المرتبات بالمجتمع، فقد عرف أتباع مدرسة «سثافيراس» (٣ فئات) من التنوير، بينما صنف أتباع «أبهيدهارما» عشرات الأنواع من الـ «أرهات» (الرهبان الذين وصلوا إلى درجة التنوير واجتازوا السعادة القصوى عند الموت) وغير العائدين أبداً، كذلك وصف أتباع مدرسة «يوغاكارا» (٥٠ مرتبة) للمستوى الأرقى لـ «بوذيساتافاس» لمذهب «ماهايانا»[٣٦].

أما علم التقشف، فقد اختلف وتنوع بطريقة تماثلية؛ وخلال القرن السابع قسم البوذيون التعليميون العدم (الفراغ) المطلق إلى (١٦ نوعاً) تحت أربعة فئات رئيسية. من ناحية أخرى، أصبحت «يوغاكارا» من المدارس

المبدعة من الناحية الفلسفية، حيث سعت لتفسير وجود فروق بين المرتبات التأملية. بينما أكدت مدرسة «مادهياميكا» على وجود الخلاص من خلال الحكمة المبسطة الشكية، بينما جعلت «يوغاكارا» الخلاص معتمداً على عملية تدريب معقدة للغاية لإتقان عملية تحسين التأمل تزامناً مع أسسهم الفلسفية.

ومع ذلك؛ فقد آل موقف التقليديين، وهم مؤسسو «يوغاكارتا»، إلى مدرسة مميزة من المثالية الكاملة، وهي نظرية الوعي، حيث اكتسبت مكانة مرتفعة في الفراغ الانتباهي، مثلها مثل واقعية مدرسة «سارافاستيفادين» المعارضة، إضافة إلى أنها أمدت الـ «ماهايانا» بنظرية ميتافيزيقية في المجال التدريسي لإكمال مبدأ الشكية الخاص بـ «مادهياميكا»، أمَّا «أسانغا» كان غامضاً من الناحية المتعلقة بالوجودية، وبشكل أساسي اهتم بالتأمل، كما أنَّ أخاه «فاسوباندو» الأول قد تحول إلى الاهتمامات الفلسفية فيما يتعلق بالدفاع عن المذهب الذي يقول: إنه ليس هناك هويات فوق عقلية [ويليز، (١٩٧٩ : ٣٣)، جريفث، (١٩٨٦ : ٨٢ ـ ٨٣)]، وقد برز مذهب إيجابي يتعلق بتركيب المظاهر الدنيوية، فوصف «أسانغا» عملية التأمل، حيث يلاحظ المرء أن نهوض وسقوط الأفكار راجع إلى أصول تلك الأفكار نفسها، كما أشار إلى مخزن الوعي (الوعي الثماني)، وقد استخدمت مدرسة «سوترانتيكا» كلمة «بذور» كاستعارة ممَّا تنمو منها الخبرات.

أما المثالية الديناميكية لـ«فاسوباندو»؛ فقد ذهبت إلى أن التشابه الجزئي البيولوجي آتٍ ليمثل خصوبة الوعي والشعور، محتوياً على الكمائن اللامحدودة التي تعمل على تكوين العالم.

ويُذكر أنَّ ما منع مفهوم «فيغنانفادا» من أن يصبح مبدأً لمثالية العقل المطلق في أسلوب «فيدانتا» أو الأوروبيين المثاليين هو الالتزام بالبوذية؛ فالتنوير لا يأتي بإدراك العقل، بل بتوقفه (وود ١٩٩١).

فقد كان هناك مدى متسع من النظريات عبر فضاء الانتباه الفكري

للبوذية، بدءاً من مثالية العنصر لمدرسة «سارافاستيفادين» حتى الفراغ الجدلي (الديالكتيكي)، ومثالية «يوغاكارتا»، وبهذا تكون قد اكتملت الفترة التي تم خلالها تخليق الفلسفة البوذية بتقسيماتها الداخلية(٣٧). كذلك تتالت التطورات التي أُلحقت بالفلسفة البوذية، في الفترة من القرن الرابع حتى السابع، من خلال تلك النزاعات العقلانية المناهضة للفلسفات البوذية البارزة، وبضعف القاعدة المادية للبوذية، لجأ إبداعها الأخير لإعادة الربط بين فلاسفة كل من الـ«هينايانا»، والـ«ماهايانا».

افتراق البوذية والهندوسية

لقد كانت فترة تحدي المدارس الهندوسية ضد المدارس البوذية هي أعظم فترات الإبداع في الفلسفة الهندية.

يتضح من (الشكل ٥ ـ ٤) احتواء الأجيال ـ بداية من القرن الرابع وحتى القرن الثامن من العصر المسيحي ـ على الأسماء العظام للفلسفة الهندوسية، والتدفق الهائل للفلسفات البوذية، ونلاحظ في فترة الالتقاء هذه، وجود شبكة واحدة متشابكة وليس اثنتين، كما نلاحظ تطور كلا الجانبين من خلال صراع تكافلي.

ففي تلك الفترة، بلغت الأسس المادية أوجها، وتواجدت الأديرة المختلطة الطوائف، كما كان في «نالاندا» "Nalanda"، التي لم تمثل فقط تنوعاً في الطوائف البوذية، بل شملت العلمانيين البوذيين أيضاً، ففي القرن الخامس الميلادي، قيل: إن الفليسوف الهندوسي «بارتريهاري» كان يتناوب ما بين الأديرة والحياة العادية، كما أنه عاش في دير «نالاندا» كرجل عادي.

ويُذكر أنَّ «بارتريهاري» كان نسيب أحد تلامذة «فاسوباندو الثاني» "Vasubahdhu II" [دات، (١٩٦٢ : ٢٩٠؛ EIP : ١٩٩٠ : ١٢١)]. كذلك في القرن السادس، تحول «غودابادا»، وهو معلم «شانكارا» الأعظم، بين الـ«ماهايانا»، والـ «سامكهايا»، والـ «فيدانتا».

Nalanda

400

Sanghabhadra *Sarv*

67*Saut* 68*Smk* ISHVARAKRISHNA *Smk*

Jaina canon

VASUBANDHU II *Sarv/Saut*

VATSYAYANA *Ny*

71 —— 70

69*Smk*

"Patanjali" Yogasutras

BHARTRIHARI *gr*

*Sarv*73

500

DIGNAGA

Prashastapada *V*

Buddhapalita *Mdh*

Uddyotakara *Ny*

Sthiramati *Sarv,Yc*

Vasumitra *Sarv*

Bhavaviveka *Mdh*

74

[Paramartha] *China* *Yc*

Gaudapada *Mhy,Smk,Adv*

Dharmapala *Yc/Sarv*

600

Siddhasena *J log*

Samantabhadra

Chandrakirti *Mdh*

83*Mdh* 79*Yc* 94

[HSÜAN-TSANG]

Jayarasi *Lk*

102

DHARMAKIRTI

KUMARILA

114*log* 98*gr*

95*log*

PRABHAKARA *M*

700

Shantideva *Mdh/Yc*

Shantarakshita *Mdh/Yc*

115*log*

MANDANA MISHRA *M,Adv*

SHANKARA *Adv*

106*Vj*

107*China*

Kamalashila

116*log*

123-4*M*

Bhaskara *Bhd*

Sureshvara *Adv*

119*log,Vj,vs.Yc*

120*J log*

125*M*

[Padma Sambhava] *Vj,Tibet*

Dharmottara *Kash log*

Padmapada *Adv,Shk*

800

Jayanta *Ny-V Kash*

900

= acquaintance tie = master-pupil tie

= probable tie = conflictual tie

direction of attack

ALL CAPS = major philosopher Lowercase = secondary philosopher

number = minor philosopher, listed in key (see Appendix 3) title underlined = anonymous text

(name or number in parentheses) = non-philosopher "name in quotes" = possibly mythical person

J = Jaina B = Buddhist Mhy = Mahayana Sarv = Sarvastivadin Saut = Sautrantika

Mdh = Madhyamika Yc = Yogacara Vj = Vajrayana (tantric Buddhism) Lk = Lokayata (materialist)

gr = grammarian M = Mimamsa Ny = Nyaya log = logician

Smk = Samkhya V = Vaisheshika Adv = Advaita Kash = Kashmir

الشكل (٥ ـ ٤)

تنازع المدارس البوذية والهندوسية، ٤٠٠ ـ ٩٠٠ ب. م

وعلاوة على ما سبق، تذخر السير الذاتية في تلك الحقبة بالعديد من قصص الفلاسفة المسافرين من مركز إلى مركز، يتجادلون وأحياناً ينجحون في جعل خصومهم يعتنقون مذاهبهم، حيث يُذكر أنَّ عالم المنطق البوذي «ديغناغا» قد تغلب على أحد البراهمة (الكهنة) في «نالاندا»، كما قام كل من الإمبراطور «هارشا» "Harsha"، والملوك الإقليميون بعقد مناظرة عامة بين الفلاسفة من جميع الديانات (تشرباتسكي ١٩٦٢: ١: ٣٣، دات١٩٦٢: ٢٦٦). أيضاً احتل الفلاسفة الهندوس مكانة بارزة في العالم العقلاني وذلك: أولاً من خلال الاتصال بالشبكات الهندوسية، ثم من خلال تنافس مناظرتهم وهيكلهم التنظيمي، وحيث إنَّ كثيراً من الفلاسفة البوذيين كانوا من البراهمة، إذن: فينبغي أن ننظر لهذا التحول كتحول في قوة مراكز الاستقطاب في الفضاء الفكري.

ويُذكر ـ أيضاً ـ أنَّ كُلّاً من «ديغانغا» "Diganga"، و«دارماكيتري» "Dharmakirti" (والكثير من قبلهم، مثل: «بوذاجوشا» "Buddhagosha" و«ناجاريون» "Nagarjuna") كانوا من براهمة الجنوب، كذلك كان كلٌ من «أسجانا»، و«فاسوباندو» الأول من براهمة الشمال الغربي [اليوت: (٢: ٨٦)]، بل وكانوا من أعظم الفلاسفة البوذيين حينما سافروا إلى الوسط، وقد أدى الفراغ النزاعي الذي قاموا بفتحه إلى تخليق نظريات جديدة على الجانب البوذي، ولكن بعد ذلك قلَّ عدد البراهمة المثقفين الذين كانوا يقومون بتلك الأعمال، واتجهوا نحو فتح نظريات على الجانب البوذي.

وبعد «شانكارا»، ظهر رهبان «شايفا» "Shaiva" بأديرتهم الخاصة بهم، بل كانت جميع الطوائف الهندوسية لها مراكز التعليم الخاصة بهم.

وقد صارت المراكز الرهبانية الهندوسية جامعات بدءاً من القرن الرابع وحتى آخر ما تبقى منها عام: (١١٠٠)، بمعنى تلك الجامعات المسيحية الأوروبية التي كانت عام: (١٢٠٠)، حينما نمت الفلسفة من علم اللاهوت، حيث كانت الظروف مُثلى ومواتية للنزاعات الإبداعية، نرى عدة مراكز من الانتباه ذات شبكات مترابطة: على رأسهم «نالادا»، و«جامعة باريس» المعروفة بأديرتها ذات الأبراج التي تحضن السحاب؛ وعلى الجانب البوذي، نذكر «ميتهيلا» "Mithila"[٣٨]، بالقرب من «نالاندا»، التي أصبحت

مقرّاً رئيسيّاً لـ«نايايا ـ فايشيشيكا»، ومدينة «فاراناسي» (باناراس) "Varanasi" (Banaras)، على بعد (١٥٠ ميلاً)، قرب منبع النهر، وهي بمثابة مدينة مقدسة لكل من البوذيين والهندوسيين؛ كذلك نذكر وجود مركز للجماعات العقلانية في عصور «الأوبنشاد» (مجموعة من النصوص الدينية البوذية) التي أُحييت مرة أخرى خلال أيام «ميمانسكاكا» و«شانكارا» العظام.

وقد وصف الزوار الصينيون جامعة «نالادا»، خلال زيارتهم في القرن السادس، بالأعجوبة بجدرانها المحفورة وأرضيتها الفسيفسائية (الموزايكية)، فهي عبارة عن مبنى قرمدي مطلي باللون القرمزي ومدهون بالزيت الذي يعطي له بريقاً كالمرآة، ذات أبراج جانبية وأسقف مغطاة بالسراميك، كذلك معابدها التي تحتوي على صور «بوذا» المحاطة بالجواهر والحُلي الذهبية، فقد كان هناك (١٠٠) أستاذ جامعي، و(٣٠٠٠) طالب، من بينهم رهبان، مع حشد من الخدم والعمال.

وعندما علم الجمهور أن الرهبان قد خرجوا، حملوهم على كراسٍ سيارة محاطة بالحضور من الجماهير، وفي أثناء الدروس قامت الأديرة بترنيم التعليم والتلاوة، فقد كانت جامعة «نالاندا» مركزاً للتعليم المتقدم، ويذكر أنه في القرن السادس كان ينبغي أن يجتاز الطلاب اختبار دخول، ربما للتقليل من أعدادهم المتزايدة.

وبعد اجتياز الدورات التدريبية والاختبارات في فلسفة «ماهايانا»، يقوم الطلاب بالالتحاق بمدارس متخصصة للمناقشة، فقد كان الجدال هو محط اكتساب السمعة الرفيعة، حيث أتى المثقفون من جميع أرجاء بلاد الهند لرفع مستوى مهنتهم، وقد كان هناك خمسة جامعات في «بيهار» "Bihar" و«بينجال» "Bengal" في ذلك الحين، حيث كانت «فيكراماشيلا» "Vikramashila" ثاني أشهر جامعة؛ إذ كانت تحوي (١٠٠٠) طالب [دات، (١٩٦٢: ٢٠٤، ٢٣٥، ٣١٣، ٣٢٧، ٣٣١ ـ ٣٤٨، ٣٦٠)].

وقد تم ترويج مبدأ الكونية مع ظهور المكتبات، مثل تلك المكتبة التي في جامعة «نالاندا» التي احترقت عندما قام المسلمون بالهجوم عليها، ونعلم أن «نالاندا» لم تحوِ فقط نصوص الفلسفات البوذية المتخاصمة، مثل «مينايانا» و«ماهايانا»، بل حوت أيضاً موضوعات علمانية أخرى، مثل

المنطق والنحو، وأيضاً التخصصات الهندوسية، مثل «فيداس» "Vedas" (الكتابات الهندوسية المقدسة)، و«سامكهيا» [دات: (١٩٦٢: ٣٣٣)].

ومن ناحية أخرى، يُذكر أنه منذ ذلك الحين فصاعداً، قام الفلاسفة الهندوس بكتابات نقدية من الفضائل المتنافسة، كل من الهندوس والبوذيين، حيث تم تبادل رأس المال الثقافي، ويعد عمل «شانكاراسفامين» "Shankarasvamin" (القرن السادس) مثالاً على العبور المتكرر بين الجماعات، نذكر منها تعليق عالم المنطق «نايايا» الذي أصبح تعليقه على «ديغانغا» أشهر المقدمات المنطقية في كل من البوذية الصينية واليابانية [ناكامورا: (١٩٨٠: ٣٠٠)].

فقد كان ذلك المجتمع مجتمعاً سفسطائياً ودنيوياً، فمن خلال الدراميات والشعر الهندوسي لعصر «غوبتا» (مثل: «كاليداسا» "Kalidasa"، «باسا» "Bhasa"، للروائي «داندين» "Dandin")، ومن نمط الحياة الموصوف في الكتيبات التي تتعلق بالشهوانية الجسدية، نجد أن الدين هو مجرد مؤسسة كشيء مُسلَّم به للعالم الاجتماعي، وليس بالضرورة أن يكون انهماكاً غيبياً، كما يمكن للرهبان أن يكونوا جواسيس أو يذهبوا في علاقات غرامية، فالفيلسوف البوذي البارز «دارماكيرتي»، التي فلسفته حدت من معرفة الخبرة الدنيوية، كان يتمتع بسمعة علمانية، وليس عجباً حين نعلم أن «الوكاياتا» "Lokayata"، البدعة المادية التي ترجع منذ عهد بوذا، كان آخر ممثليها في كل من «جاياراسي» "Jayarasi"، و«بوراندارا» "Purandhara"، معاصر «دارماكيرتي» [داسغوبتا، (١٩٢١ ـ ١٩٩٥: ٣: ٥٣٦)].

وقد نرى أنَّ عملية التحول من الهيمنة الهندوسية العقلانية تشبه إلى حد ما ذلك الإصلاح البروتستانتي ضد تدهور وانحطاط البوذية (الكاثوليكية). ففي تلك الحقبة، تبلور ما اعتُبر فيما بعد أنه الهندوسية الأرثوذكسية (أي: المستقيمة الرأي)، وهي الأيديولوجية المتعلقة بالسعادة التي تتبع «سامكيا»، و«يوجا» و«نايايا»، و«فاشيشيكا»، و«ميمامسا»، و«فينداتا» التي ترجع إلى عصر «أبانيشد» أو ما قبله، ولكن من الواضح أنه حتى عام: (٢٠٠ ـ ٣٠٠) من العصر المسيحي لم يكن هناك مدارس فلسفية هندوسية كمثل التي احتلت مجالاً في فضاء الانتباه الفكري، وكان هناك عائق لكل النظريات

والاتجاهات التي نهضت بوضوح فوق النظريات الأخرى، وليس منها ما تم الدفاع عنه من قبل بطل عقلاني اكتسب احترام مؤيديه ومعارضيه، فالفلسفة الهندوسية كانت تحت ظل الفلسفات البوذية في تلك الحقبة، وذلك لأنَّ اتجاهاتها البدائية تجاوزت الحدود العليا لقانون الأرقام الصغيرة، حيث يُذكر أنَّ «سامكيا» الأولى وجدت في شكل مفاهيم متعددة اختلطت مع بعضها في عدة أعمال مشهورة مثل الـ «ماهاباهارتا»[٣٩] (وهي قصيدة ملحمية لـ «سانسكريت»). كما تكونت مدرسة الـ«ميمامسا» على أساس عدد من التفاسير والتأويلات النصية من الكلمات الموجودة في الـ«فيداس» (الكتابات الهندوسية المقدسة)، وهي ليست فلسفة متماسكة على المستوى الضمني الرفيع للتجريد، فقد كانت «براهما ـ سوتراس» لـ«باداريانا» مجرد تفسير بين تفاسير أخرى من الحقيبة الممتلئة بالنصوص التقليدية التي يتكون منها التعليم البرامهاتي، ولم يكن قد تم اختزال الـ«أوبنشاد»، إلى مجموعة قانونية، وفي الواقع فقد تم التعرف على أكثر من (١٠٠) «أوبنشاد»، واستمرت عملية الكتابة فيهم حتى عام: (١٥٠٠) من العصر المسيحي [ناكامورا، (١٩٧٣: ٧٧)]، وقد رأينا في نصوص «الأوبنشاد» عشرات الفلسفات، ولكن ليس منها ذو عمق.

كل هذا كان أدى إلى تشويه قانون الأرقام الصغيرة حيث إنَّه لم يكن لأي منها تأثير معرف على الفراغ الانتباهي. إن تخليق الفلسفات الهندوسية كانت آخذة في الانحدار إلى مجرد عدد من النظريات، ومستوى ضمني من التجريد والتنظيمية في المعركة ضد الفلسفات الهندوسية، ومن هنا ترقت مستويات السفسطائية في الفلسفة الهندية مقارنة بتلك الأجيال المتراكمة من سلاسل العقلانية الأوروبية.

ومن ثَمَّ، سوف أتعامل مع جماعات مدارس كل من الهندوس والبوذيين معاً على أنهم قد شكلوا بعضهما البعض بشكل متبادل[٤٠].

جدل «نيايا» والمنطق البوذي ونظرية المعرفة

نظرية الحجاج بين الطوائف. ظهرت الـ«نايا ـ سوتراس»، حوالي عام: (١٠٠م)، وبلغت نضوجها في عهد «ناجارونا»، أو بعده بفترة قصيرة [EIP: (١٩٧٧: ٤)]، وأحياناً تُترجم كلمة «نايانا» بمعنى «المنطق» "logic"، إلَّا أنَّ

محتواها أوسع نطاقاً بكثير من المنطق الأرسطي والميغاري الذي ساد في الغرب، وقد ارتكزت فلسفة «نيايا» في العصور المبكرة على تصنيف نماذج المعرفة، شاملة وصف الحواس الجسدية ووصف مكونات الجدال؛ بل عملت على التعامل مع أنواع متعددة من تكتيكات الحجاج الباطل بشكل متسع، مثل السفسطائيات، وإثارة الاعتراضات التافهة (تصيد الأخطاء)، والمراوغات لكل ما يعطي الانطباع بأن الحكمة قد ارتقت كنوع من كتاب القوانين الذي يحتذي به القضاة من حيث مكافئة النصر والهزيمة.

كما تحوي تلك الفلسفة تعاملاً موجزاً، بشكل نسبي، لـما يبدو أنه قياس منطقي مكون من خمسة أعضاء، هم: (١) لكي تبرهن أن هناك ناراً مضـرمة بالجبل؛ (٢) ذلك بسبب وجود دخان؛ (٣) على سبيل المثال، كما هو الحال في المطبخ، حيث لا يوجد نار، كما هو الحال في البحيرة، لا يوجد دخان؛ (٤) أمَّا الجبل فبه دخان؛ (٥) إذن؛ هناك نار مضرمة في الجبل نرى أن الجدال هنا يتبلور في الخطوات (٢) و(٣)، التي تسمى «السبب»، و«المثال».

إنَّ المبادئ التي تُستدعى ضمنياً أو صراحةً تكون ـ أحياناً ـ استخداماً للمعرفة أو الخبرة لإصدار قرار أو حكم، ولكن تلك المبادئ في أغلبها هي مبادئ إبداعية، وبوجه عام، تُؤكِّد فلسفة «نيايا» على الاستقبال الشعوري كأصل للمعرفة.

ولم تميز أية من المدارس الهندية ما بين الصلاحية الصورية والتجريبية، بل كانوا دائماً يفترضون أنَّ الحجة ينبغي أن تكون صحيحة بشكل أساسي، على عكس الإغريق الذين كانوا يهتمون بصحة الاستدلال بعيداً عن محتوياته، وفيما بعد قام المنطقيون، تحت قيادة البوذيين، بتصنيف نماذج الجدال القياسي المنطقي[٤١]، إلَّا أنَّ المنطق الهندي ظل مرتبطاً بالحجج المتعلقة بأنواع معينة: الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا، وقد برز اهتمامٌ بالمنطق التقني (الفني) مع ظهور مدرسة الـ«نيو ـ نيايا»، حوالي عام: (١٣٥٠).

بدءاً من المنافسة الحديثة النشأة لحكماء الـ«أوبانيشاد»، أصبحت فلسفة «نايايا» أول مدرسة فلسفية هندوسية بالمعنى الحقيقي، مع تكوين ما يُسمى بالـ "Meta-theory"، أي: النظرية التي تتناول دراسة عدة نظريات، للجدال

المجدي بين الأحزاب المتنازعة، وليس عجباً أن تكون هذه هي أول مدرسة يكون لها الجانب البوذي، فالمدارس البوذية كانت عادةً ما تصوغ جدالاتها على أنها تأكيدات تتعلق بالأنطولوجيا (فلسفة الوجود)، بينما يبدو أن حضور الإبستيمولوجيا ظل ضمنياً أو تأكيداً غير نقدي على الأكثر، لكن المنطق المنهجي كان غائباً.

في الوقت الذي برزت فيه فلسفة الـ«نيايا» على الجانب الهندوسي، كان البوذيون يدخلون في مرحلة الجدال المكثف، بينما بدأت «ماهايانا» بشن الهجوم، وقام «ناغاريونا» بالاستعداد لتدمير جميع علوم الوجود المناهضة؛ فلم يستخدم منطقاً منهجياً، لكنَّه كان على وعي بمنطق فلسفة «نايايا» الابتدائي، الذي كان يشن هجومه ضده [ناكامورا: (١٩٨٠: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ٢٨٧)].

ويُذكر أنَّ بعضاً من القوى الدافعة لصياغة نصوص «نيايا ـ ساتروس» كاملة، ربما لكانت في توافق مع أتباع «مادهياميكا»؛ وبما أن «ناغارونا»، مثل كثير من البراهمة، فمن المحتمل أن يكون كل من «نيايا»، و«مادهياميكا» قد ظهروا على التخوم الغامضة للبوذية والهندوسية، حيث تشاطر لفيف من المثقفين عملية التدريب على يد البراهمة، بينما كانوا يتجهون نحو الفلسفة الأكثر تأسيساً وتقدماً في شبكات البوذية، وربما لهذا السبب، كانت مناقشات «نيايا ـ سوتراس» حول مواد المعرفة تبدوا كثيراً مثل المناقشات البوذية عن سلسلة السببية من الإكراه الجسدي، والنفور، والجهل إلى الألم الدنيوي والتقمص، وأخيراً الانطلاق.

لقد تطور المنطق البوذي مع مدرسة «نيايا» كمحاكاة في بادئ الأمر، ثم كجدال، كما يُذكر أنَّ أول كتابات بوذية منطقية صريحة كانت عبارة عن كتيبات مرتبطة بالتكتيكات الجدالية، متضمنة القياس المنطقي ذا الأعضاء الخمسة، التي أخرجها مؤسسو «يوجاكارتا»، وهم: «مارترياناثا»، و«أسانغا»، و«فاسوباندو» الأول [ناكامورا: (١٩٨٠: ٢٩٤)، دات: (١٩٦٢: ٢٦٥)، ستشيرباتسكي، (١٩٦٢: ١: ٢٨ ـ ٢٩)].

وبعد ذلك، قام «فاسوباندو» الثاني بدمج منطق أكثر إتقاناً إلى الـ«أبهيدهارما»، حيث كان «فاسوباندو» الثاني من أوائل الأسماء العظام في

فلسفة «نيايا»، بينما كان «فاتسيايانا» معاصراً له، وكان من أكثر أهدافه هجوماً. نرى في هذه الشبكة (الشكل ٥ ـ ٤) ربطاً بين «فاسوباندو» الثاني و«بارتريهاري»، الذي نقده «ديغنغا» المثقف البوذي.

وقد أصبح «ديغنغا» عالماً منطقيّاً بوذيّاً من خلال هجومه على أسس نظام «نيايا»، ومنذ ذلك الحين وصاعداً، أصبح «ديغنغا»، وخليفته «دارماكيرتي» هما ممثلا،البوذية في أعين الآخرين، بل أصبحا محط هجوم الكثير من الفلاسفة الهندوس ذي الشأن العال، إلَّا أنَّه كان يُدافع عنهما بالرد اللفظي، ممَّا أدى فيما بعد إلى ظهور الكثير من أنشطة الفلسفات البوذية. فكانت الفلسفة اللغوية لـ«بارتريهاري»: يُعد «بارتريهاري» (٥٠٠م) رمزاً للموقف الإبداعي الجديد الذي نهض مع حشد شبكات الهندوسية والبوذية، فهو ينسج الموضوعات المشتركة ما بين البوذية والهندوسية الفلسفية، كما أنهض اتجاهات جديدة في كل منهما. وكان «بارتريهاري» عالماً بالنحو، وهذه كانت سمة يتمتع بها البراهمانيون بين الفرق الدينية، كما أنه قام بإنهاض الأهمية الدينية والميتافيزيقية لنظامه، كذلك نجده مرتبطاً بإحياء العبادة الـ«أوبانيشادية» التي اعتبرت أن ترنيم أو تغني المقطع المقدس «أوم» ”aum“ (هو صوت باطني من السنسكريتية الأصل، مقدس في مختلف الأديان، مثل البوذية والهندوسية) يؤدي إلى الاتصال بـ«البراهمة»، الذين هم أساس الواقعية.

وقد كان هذا من التقاليد الغالبة للمحافظين، حيث إنَّ التغني واللفظ الصحيح لهذه الترانيم هو مفتاح قوتها، وعلاوة على ذلك، شارك «بارتريهاري» في الدوائر البوذية في جامعة «نالاندا»، حيث كانت إحدى جماعات «ماهايانا» من «التانترا»، التي ركزت على ترنيم المقاطع السحرية، من بينها المقطع «أوم» الذي كان له قدسية خاصة؛ وربما حاولت عبادة «بارتريهاري» أن تتجاوز الخلافات الفلسفية التي بين البوذية والهندوسية[٤٢].

ويرى «بارتريهاري» أنَّ العالم يتكون من لغة، واللغة في حد ذاتها تعتبر شيئاً إلهيّاً، وهي تجلي للبراهما؛ فعالم التعددية لا وجود له في الحقيقة، بل هو ينشأ من مجرد الطريقة التي تُلفظ بها اللغة؛ غير أن «بارتريهاري» استخدم التمييز النحوي القديم ـ الذي يرجع إلى عصر «باتانغالي» (عام: ١٥٠ قبل

العصر المسيحي) ـ للتمييز بين معنى الكلمة والأصوات الفعلية التي تُلفظ بها، فالأخيرة هذه تتنوع بين النطاقين للفظ، أمَّا الأولى فهي ثابتة.

وقد عمل «بارتريهاري» على تعميم هذا للجدال بأن معنى الكلمة ـ الذي ربما يكون مبهماً إذا لُفظ بمفرده ـ يبرز من سياق نص الجملة ككل، أو من سياق الفقرة التي تبدو أمامنا، واستخدم «بارتريهاري» نظرية اللغة لدعم الشمولية الفلسفية، بل وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث جادل بأن أجزاء اللغة ليس لها وجود حقيقي، فتقسيم الجملة إلى كلمات والكلمات إلى جذور (أصول) ومقاطع... إلخ. يكون مفيداً فقط للتحليل أو تعليم شخص لا يعرف كيف يتكلم، بل هو مفرط الفائدة للذين يعرفون كيف يتكلمون [EIP: (١٩٩٠: ١٠ ـ ١١)].

وتعتبر مجادلة «بارتريهاري» نظيرة تحليل فلسفة «مادهياميكا» من حيث اعتبار التجريد للركامات على أنه شيء ملموس؛ فحدث مثل «الطهي»، يحدث عبر الزمن، فكلمة «يطهو» مجرد تجميع للأحداث، وبشكل قطعي، فجميع مميزات اللغة تعتبر فواصل غير واقعية خلال الكل المفرد.

وإضافة إلى ما سبق، تعتبر الوحدة اللفظية الانتقالية للمعنى هي شيء مثل الكلي الأفلاطوني، لكن المعنى يذهب عبر اللغة والتمييز بشكل مطلق. ما هو له وجود فقط هو «البراهما»، فالعالم الظاهري يبدو من خلال تلك التمييزات التي هي بال«البراهما»، ويرجع هذا إلى الظهور الابتدائي للبراهما؛ فقوة الزمن هي التي تنشئ الأزمنة في اللغة، كما تنشئ جميع الاختلافات الظاهرة للخبرة.

وكما ركز «بارتريهاري» على أي من التغيرات التي تحول على كلا جانبي الفضاء العقلاني[٤٣]؛ فعلى الجانب الهندوسي الأرثوذوكسي، قام بدحض وإنكار مذهب تعددية «نيايا ـ فايشيشيكا»، كذلك دحض لغة الفلسفة الخاصة بـ«ميمامسا»، التي أعطت الأولوية للمقاطع الفردية، وأطلقت العنان للجدال حول الفردية ومذهب الضلال العالمي الذي بلغ أوجه في فلسفة «أدفايتا».

أما على الجانب البوذي، فكان هناك «ديغناغا»، الذي كان معاصراً لـ«بارتريهاري» وأصغر منه سناً، بجامعة «نالاندا» (عام: ٥٤٠ ـ ٤٨٠)،

وتعتبر تلك الحقبة هي الربط الشبكي بين أعظم نجوم البوذية في العصور الوسطى وأهم فلاسفة الهندوس الأولين، ويقول أسلاف «ديغناغا»: إنَّه تبنى نظرية «بارتريهاري» التي تذهب إلى أن الواقعية المختبرة تحتوي على تركيبات لفظية التي تعمل على ترويج التمييزات غير الواقعية، بينما هاجم البوذية التقليدية نحو العدم.

ابستمولوجيا العدم لـ«ديغناغا»، قام خلال تلك المدارس المتجادلة «ديغناغا» بتقليص القياس المنطقي من خمسة عناصر إلى ثلاثة فقط، وهذا يبدو أنه اختصار للحشو الزائد، إلَّا أنَّه كان يعني تحولاً إلى مستوى أرفع من التجريد، مركزاً على المركز المنطقي ومبتعداً عن الاهتمام بإجراءات الحجاج التي تميزت بها «نيايا».

تزامناً مع ذلك، قلل «ديغناغا» من المناقشات التقليدية التي تدور حول المراوغة وبعض المظاهر الخداعة الأخرى، بل ووسع نطاق تصنيف حجج القياس المنطقي.

وقد أصبح البحث حول المنطق بمثابة مركبة التطور للنظريات الفلسفية، عاملة بذلك على عزل الخلاصة الوافية للنمط «أبهيدهارما» غير العلم، فقد ارتقت فلسفة «نايا ـ فادين» البوذية إلى مستوى كبير من الإصلاح الفني في المنطق، بل أصبح أصحاب تلك الفلسفة من أشهر المدارس البوذية الهندية من خلال مذاهبهم البوذية وهجومهم على المدارس الهندوسية.

فقد هاجم «ديغناغا» علم المعرفة الخاص بفلسفة «نيايا»، و«فاشيشيكا»، و«ميمامسا»، فكل هذه الفلسفات اعتنقت نظرية واقعية، متخذين من الإدراك الحسي أساساً للمعرفة الصحيحة، وفي الواقع، فقد وصف فلاسفة «ميماساكا» الإدراك على أنه عملية بث فيزيقي أو بدني لأشعة تنبعث من العين إلى الجسم المادي، التي تدرك شكل هذا الجسم وتحمله ثانية إلى الناظر للشيء [ستشرباتسكي، (١٩٦٢: ١: ٢٣)]، ومن ناحية أخرى، اعتبر «سامكهيا» أن الحواس تصبح بالفعل أجساماً مدركة، فالرؤية مثلاً تشتمل على جعل اللون منظوراً [EIP: (١٩٨٧: ٩٩)].

كذلك قلل «ديغناغا» من مصادر المعرفة إلى مصدرين (علماً بأن قوائم مدارس الهندوس اشتملت على ٦ مصادر)، وهما: الإدراك الحسي،

والتداخل الذي يتبع منه؛ فالإدراك دائماً يختص بالتفاصيل، وحيث إنَّ الخبرة تتكون من التفاصيل، إذن؛ فلا يمكن اللفظ بها، وهذا ما يسمى بالحقيقة المطلقة لـما هو موجود بشكل مطلق دون إسناد، فجميع الكلمات تنتمي إلى عالم استدلال ما عبر الحواس، وجميعها تعتبر بديهيات، كما هو الحال في المذهب البوذي التقليدي، حيث إنَّ البديهيات لا توجد في الحقيقة، بل هي عقلية أو ذهنية، فهي من النتاج المخادع للوعي الذي يؤدي تغلبه إلى نشوء التنوير، مثل جميع الخداعات الاستمرارية خلال الركامات اللحظية.

ومن أشهر نظريات «ديغناغا»: تلك التي تقول إنَّ الأسماء تكتسب دلالتها من النفي، فعلى سبيل المثال، كلمة «بقرة» فهي «ليست غير البقرة»، أو «لا شيء غير البقرة»، (نفي النفي)، ربما قد تكون مبهمة، حيث إنَّ هناك بعض المعاني التي يمكن افتراضها في تعريف هذه الكلمة؛ إلَّا أنَّ «ديغانغا» أكد على أن أي اسم فهو بديهي، ويشير إلى جميع المظاهر الممكنة لهذا الشيء (وهذا حقيقي حتى في حالة أسماء الأعلام، حيث إن موادها هي عبارة عن سلسلة من المظاهر في تدفقات الخبرة). أيضاً عند الإشارة لشيء أنه «أبيض اللون»، فالمرء لا يمكنه أن يبين أنه يعرف جميع الشواهد ذات اللون الأبيض، فكل ما للمرء أن يفعله هو أن يميز هذه الخبرة المعينة عن غيرها من الأشياء التي ليست ببيضاء [شتيرباتسكي، (١٩٦٢: ١: ٤٥٩ ـ ٤٦٠)]، فالحس النقي يمثل كل ما هو موجود، وهو دائماً محدد وصامت، حيث إنَّ الأفكار اللفظية تجعله مُعرفاً من خلال «النفي» أو «السلب» واختلاف المفاهيم من وجه لآخر[٤٤].

إنَّ النفي يعمل على تعريف خاصية الفكر، وحيث إنَّ النفي نفسه لا يعتبر شيئاً ملموساً، إذن؛ فالفكر هو خداع ومطلق، فهو صالح فقط في حالة الخبرة البشرية في تلك الدائرة غير المنتهية للميلاد والموت والولادة من جديد (وهو ما يسمى بـ samsara). في المستويات العُليا من استنارة التأمل، نجد أن المرء يدرك الأشياء كما لو كانت حقيقية، وهو عالم من المحددات سريعة الزوال[٤٥].

إنَّ «ديغانغا» يفترض علم الوجود الخاص بـ «فاشيشيكا» والنظريات الهندوسية للغة أنهما هما الـ«ميمامسا» بتقاريرها اللفظية وأصواتها الأبدية.

وإضافة إلى ذلك، تبرز فلسفة «ديغناغا» على الجانب المضاد لتلك النظريات، إلَّا أنَّها أيضاً ترتكز على المقدمة المنطقية المقبولة لدى المدارس الهندوسية في ذلك العهد، تلك المقدمة هي: واقعية الإدراك الحسي وبناء الاستدلال الذهني على أساسها.

بل إنَّ «ديغناغا» جعل هذه المفاهيم راديكالية من خلال تأويلها عبر المذاهب البوذية التقليدية للحظية والإسمانية، التي دعمتها مدرسة «سوترانتيكا» في عهده؛ كذلك تبدو فلسفة «نيايا» جدالية بشكل مماثل في هذا الصدد؛ حيث تبدو فلسفة «نيايا ـ فاشيشيكا» أنَّها أصبحت جبهة متحدة في ذلك الوقت، وتحت ذلك الهجوم البوذي المشترك، استطاعت مدرسة «نياييكاس» بقيادة «أديوتاكارا» أن تدافع ضد هذه الهجمات، فقد أصبحت استجابتهم لمبادئ السلبية (النفي) والخداعية البوذية للمفاهيم أكثر واقعية، فقد أنكر البوذيون أن السلبية (النفي) يمثل واقعاً، معتبرين أن العالم الدنيوي يتكون من «النفي».

ومن ناحية أخرى، أضاف أتباع فلسفة الـ«ناياياكا» أن عدم الوجود هو تصنيف سابع للست الآخرين لفلسفة «نياييكاس» التقليدية [Stcherbatsky (١٩٦٢: ٢٥، ١: ٤٨ ـ ٤٩)].

كذلك ضاعف أتباع فلسفة «نياييكاس» عدد الهويات التي تعتبر واقعية، بمعنى أنَّ العلاقات هي شيء واقعي، كذلك العلاقات التي هي بين العلاقات. لذلك؛ كان هو محتوى اللغز الذي ربط بين الهندوسية والبوذية لعدة قرون، فقد جادل أتباع فلسفة «نياييكاس» أنَّ الوجود نفسه موجود، لكن البوذيين أنكروا ذلك، معتبرين أن الوجود هو نفسه حقيقة لا يمكن التعبير عنها.

وخلال القرن السابع عشر أدت التعديلات الجديدة التي أدخلت على مدرستي «نيانا» و«ميمامسا» إلى تطورات بلغت ذروتها في ثورة «أدفايتا» التي تعد نقطة تحول في الفلسفة الهندوسية، ولكن لا بُدَّ أن نعود من حيث أتينا لدراسة بُعدٍ آخر للتفاعل بين الهندوسية والبوذية من الناحية الوجودية.

عناصر كوسمولوجية متنافسة

عند العودة إلى القرون التي تلت ظهور البوذية نجد أن أهم نصوص «أوبانيشاد» الهندوسية في عام: (٢٠٠ ميلادية) تتحدث عن تنوعٍ كبيرٍ في الآراء بين مفكري البراهمانية المنخرطين في مناظرات متواصلة، وهناك عددٌ كبيرٌ من الحكماء المستقلين الذين كانت لهم آراء هامة لكنَّها لم تلقَ الاهتمام الكافي بحيث تحقق لهم شهرة دائمة.

إنَّ مشكلة النجاح على المستوى الفكري تكمن في محاولة الوصول إلى رأيٍ متميزٍ في مواجهة المنافسين، ولم يتمكن فلاسفة البراهمانية في تلك الفترة من أن يحققوا لأنفسهم موقفاً بارزاً في ظل مستنقع من الآراء المتداخلة، وكانت حركة «نيانا»» "Nyaya" هي أول حركة فكرية تتمكن من تحديد موقفها بوضوح من خلال كتاب فن المناظرات الذي وضعته، إلَّا أنَّ فلاسفة هذه الحركة كانوا يشاركون في الوقت ذاته في مناظراتٍ حقيقيةٍ حول القضايا الوجودية، وتحتوي نصوص «نيانا سوترا» على فرضيةٍ خاصةٍ حول العناصر التي تشكل الكون، وهي بذلك تتداخل مع فرضيات فلاسفة آخرين، وخاصة فلاسفة مدرسة «فايششيكا» التي كانت هي الأخرى تحاول البروز من ذلك المستنقع من الفرضيات في نصوص «أوبانيشاد»، وهناك اتجاه ثالث تمكن تدريجياً من تكوين هويةٍ خاصة به في ذلك الوقت وهو النظام الفلسفي «سامخيا»، وأصبحت هذه الاتجاهات في النهاية أكثر تميزاً وشهرةً عندما قامت بتقسيم الحياة الفلسفية في ظل التنافس فيما بينها، حيث أصبحت الواقعية التعددية عند حركة «نيانا» ومذهب «فايششيكا» في مقابل الاتجاهات الفلسفية عند «بارمنيدس» التي ظهرت على نحو ملحوظ في مذهب «سامخيا».

وحدث ذلك كله في الجانب الهندوسي، حيث كان المفكرون البوذيون هم المهيمنين بحق في ذلك الوقت من بين البراهمانيين الذين يتبعون الديانة التقليدية، وكان علم الوجود وعقيدة الخلاص في البوذية هما اللذينِ حددا طبيعة الفلسفات الهندوسية الناشئة، وهناك تشابه لافت للنظر بين الفلسفة المدرسية في نصوص «أبهيدهارما» البوذية التي وُضعت حوالي عام: (٣٠٠ قبل الميلاد)، **والأنظمة الفلسفية الجديدة لحركة «نيانا»، ومذهبي**

«فايششيكا»، و«سامخيا» التي أعادت ترتيب الفلسفات المحتواة في نصوص «أوبانيشاد»، وتعتمد كل هذه الاتجاهات الفلسفية على نظرية العناصر وَعَدّ محتويات الكون، وإن كان لكل منها قائمته الخاصة وافتراضاته الوجودية التي كانت تزداد وضوحاً وتميزاً بعضها عن بعض، كما كانت تعمل باستمرار على تطويل ومنهجة القوائم الخاصة بها وكأنَّها تقلد بعضها بعضاً، وكانت بعض نصوص «أوبانيشاد» ـ وخاصة النصوص الأولى ـ تميل إلى البحث عن مكونٍ وحيدٍ نهائي للكون، إلَّا أنَّ تلك النزعات الواحدية طغت عليها النزعة الفلسفية المدرسية وكأنَّ التنافس كان قائماً بينهما حول إعداد القائمة الأكثر شمولاً لجميع الأشياء التي ذكرها شتى الفلاسفة كمكونات للعالم.

واقعية المواد المتعددة في نصوص «فايششيكا»

ظهرت نصوص «فايششيكا سوترا» حوالي عام: (١٠٠ ميلادية)، وتعود جذورها إلى فترة أبعد من ذلك، إلَّا أنَّ تفسيرها التقليدي كمذهب مترابط منطقياً ظهر حوالي عام: (٥٠٠ ميلادية) على يد «براشاستبادا» "Prashastapada"، وتشير الأدلة إلى أن هذا المذهب ظهر كمذهب بارز على عدة مراحل هي:

(١) فلسفة عددية للطبيعة.

(٢) نظرية ذرية في كون ميكانيكي.

(٣) مذهب أكثر تجريداً من المقولات الأنطولوجية نشأت من محاولة الدمج بين العديد من قوائم العناصر والتنسيق بينها.

(٤) وأخيراً تنظيم جديد لفلسفة الطبيعة القديمة في ست مقولات على يد «براشاستبادا» نفسه على الأرجح [فراووالنر "Frauwallner"، (١٩٥٣ ـ ٥٦)، هالبفاس "Halbfass"، (١٩٩٢: ٧٥ ـ ٧٨)]، ويبدو أنَّ الأجزاء القديمة من نصوص «فايششيكا سوترا» تحتوي على ثلاث مقولات فقط هي المواد والصفات والحركات، ثم أضيف لهذا الوصف المادي للكون بعد ذلك ثلاث مقولات أخرى هي الكليات (Universals) (أو الجنس)، والجزئيات (Particulars) (أو النوع أو الكليات الأضيق مجالاً)، وعلاقة التلازم (Inherence Relation)، وظهرت هذه المقولات الثلاث الأخيرة على

الأرجح خلال المناظرات حول طبيعة العلاقات بين الفئات الأولى.

ومن الواضح أن التلازم أضيف لتوضيح العلاقة بين المواد وصفاتها أو بين المواد وجنسها العام أو الكلي، ويقع تحت هذه الفئات قوائم أخرى من بينها أربع وعشرون صفةً أو أكثر، وهو أسلوب في التنظيم يشابه بلا شك نصوص «ابهيدهارما» (Abhidharma) البوذية.

يتشكل فضاء الاهتمام الفكري من موضوع وأسلوب لمناقشة هذا الموضوع، ثم ينقسم هذا المجال إلى اتجاهات متعارضة عند ظهور فروق كبيرة داخله، فنجد أن النسخ الأولى من نصوص «فايششيكا» كانت تجسد الصفات وأدت إلى انتقادات من جانب أتباع البوذية واليانية (Jainism) للمعتقد القائل بأن موضع صفات أو كليات معينة هو طبقة تحتية من المواد العارية الخالية من الصفات وليس أي مواد أخرى (هالبفاس، ١٩٩٢: ٩٤ ـ ٩٩)، وحاول «براشاستبادا» تجنب تلك الصعوبات من خلال إعادة تعريف المادة بأنها في حد ذاتها تمتلك الصفات، إلَّا أنَّ ذلك لم يقطع الطريق على الانتقادات اللاحقة، لكنَّه فتح بذلك مجالاً جديداً من خلال الفصل بين البعدين الكوني والمنطقي للمفاهيم والأفكار، وأضحى شرح «براشاستبادا» أهم من نصوص «فايششيكا سوترا» الأصلية وأصبح هو المصدر الرئيسي للشروح اللاحقة التي شكلت هذا المذهب، وظلت نصوص «فايششيكا» عرضة للمزيد من الهجمات إلَّا أنَّها بالمثل اكتسبت شهرة كبيرة في الحياة الفكرية من خلال الثبات على موقف يعتمد على ما وراء الواقعية والتوسع في هذا الاتجاه لمواجهة مجموعة متتابعة الخصوم.

ثنوية السامخيا

ظهرت فلسفة تصنيفية منافسة جديدة تحت اسم «سامخيا Samkhya»، وهذا الاسم يعني الحساب أو التصنيف[٤٦]، وقد تشكل هذا المذهب الفلسفي خلال الفترة التي ظهرت فيها نصوص «أوبانيشاد» باعتبارها مَجْمَعاً للأفكار والمفاهيم المتغايرة التي يعد بعضها من المجردات والبعض الآخر من المجسدات الأسطورية، وسرعان ما تبلورت هذه الفلسفة تدريجياً كمذهب ثنوي يعتمد على التقابل بين عنصرين هما «براكريتي» و«بوروشا» وهما المادتان اللتان يتكون منهما العالم ويشيران تقريباً إلى المادة والروح،

وهذا يذكرنا بالأسطورة التي تقول بأن العالم نشأ من الجماع بين الأرباب والربات[٤٧]، وظهرت جماعة فكرية استمرت على مدى أجيال عديدة وتخصصت في هذا النوع من الحساب، ومن الواضح أنها درست عدداً من الرؤى المنافسة، ولم يكن مذهب «سامخيا» الذي ورد ذكره في أغنية «جيتا» (أغنية الرب)، وفي مواضع أخرى من القصيدة الملحمية الهندوسية «مهاباراتا» ـ وهو ما عرفه البوذيون حوالي عام: (١٠٠ ميلادية) ـ قد استقر على اتجاه ثنوي واضح، فقد كان الاهتمام لا يزال منصباً على مبدأ جوهري واحد لا يزال في القمة، وكان هناك ثمانية مواد (Prakritis) بدلاً من مادة واحدة، ولم تكن قائمة الفئات والمقولات التي تشكل العالم مفصلة، كما حدث فيما بعد (إي آي بي EIP، ١٩٨٧: ١٢١ ـ ١٢٢)، وتحول هذا النموذج الأولي المبهم من «السامخيا» إلى مذهب فلسفي واعٍ على يد «بانشاشيخا» (Panchashikha) على الأرجح حوالي عام: (٢٠٠ ميلادية)، وعلى يد «فارشاغانيا» "Varshaganya" (أوائل القرن الرابع) و«فينديافاسين» "Vindhyavasin" على وجه اليقين، وكانا يعقدان مناظرات مع البوذيين في حلقة «فاسوباندو»، وتبنى «اشفاراكريشنا» "Ishvarakrishna" حوالي عام: (٤٠٠ ميلادية) نوعاً من مذهب «السامخيا» الذي أصبح مذهباً رسمياً، ويحفز هذا المذهب على التفكير بدقة في القضايا الفلسفية كرد فعل للنقد الموجه له من قبل البوذيين وأتباع مذهب «فايششيكا»، وخلال الجيل التالي كان يشار إلى المذاهب المتنافسة المنبثقة عن مذهب «السامخيا» على أنها هرطقية، ومن أمثلتها المذهب الذي تبناه «مدهافا» "Madhava"، وضاعت هذه المذاهب فيما بعد في [أي آي بي، (١٩٨٧: ١٤٨)].

لقد كانت السمة التي تميز المنظومة الفلسفية المكتملة لمذهب «سامخيا» هي أنه كان يفصل تماماً عالم «بوروشا» "Purusha" عن العالم المادي، فالروح هي مجرد وعي شاهد ينير دون التدخل في العالم المتغاير على الإطلاق، كما أن هذا المذهب كان ينظر إلى عنصر «براكريتي» على أنه المصدر الذي جاء منه العالم الظاهراتي بل والفكر والأنا والعقل المميِّزون، وهكذا اصطبغ ذلك الجانب من مذهب «سامخيا» بطابع مادي اختزالي.

ومع تشكل مذهب «سامخيا» في حيز الاهتمام الفلسفي أصبحت اللغة المجازية التي يستخدم محل انتقاد، حيث سخر البوذيون من التعارض بين

الاتجاهات الوحدوية والتعددية في تلك اللغة [شيرباتسكي "Stcherbatsky"، (١٩٦٢: ١ ـ ١٨)، وتفترض «سامخيا» أن «بوروشا» هو نور الوعي النقي الذي لا يتغير ويشهد تَكَشُّف «بيراكريتي» دون التدخل فيه، ولكن كيف يمكن شرح العلاقة بين هذين الجوهرين؟ وكيف يمكن القول بأن «بوروشا» يتألف من جوهر غير متمايز ثم يتم تقسيمه إلى الأرواح الفردية المتعددة والكثيرة؟ وفيما يتعلق بمفهوم «براكريتي» كيف يمكن تفسير السبب في أن المادة تبدأ في التطور في المقام الأول والسبب في أنها تتوقف عن التطور في النهاية؟ إن المشكلة تتفاقم لأن مذهب «سامخيا» يتخذ كأساس له الحجج الوجودية الخاصة بثبات واستقلال الوجود عند «بارمنيدس»، وفي النص الهندوسي «جيتا» "Gita" (٢، ١٦) نجد الحجة التالية: «لن يوجد ما لا وجود له، ولن يختفي من الوجود ما هو موجود». ويقول «فارشاغانيا» "Varshaganya" فيلسوف «سامخيا» المحنك: «لا بداية لما لا وجود له، ولا نهاية لما هو موجود» [هالبفاس، (١٩٩٢: ٥٩)]، ويوجد تناقض بين هذه الرؤية والكون المتحرك والعلاقات فيما بين مجموعة متعددة من الجواهر والأساليب، وكان ذلك يمثل مادةً خصبةً للنقد، وخلال تلك المعارك برز مذهب «سامخيا» في حيز الاهتمام.

وأصبح مذهب «سامخيا» هو الفلسفة الرئيسية للهندوسية الشعبية من خلال مَنْطَقَة الموروث الأسطوري له، ومن بين المقومات التي أخذها هذا المذهب (ويوجد أيضاً في مذهب «ماهايانا» المؤقت) خلق وإنهاء العالم دورياً من خلال دورة لا نهاية لها من الدهور العالمية المعروفة باسم «كالبا»، وفي النسخة الممنطقة من مذهب «سامخيا» نجد توفيقاً بين هذه الرؤية ورؤية ركود الجوهر التي أخذتها عن «بارمنيدس» من خلال التوسع في مفاهيم الاحتمالية "Potentiality" والكمون "Latency"، ويكون «براكريتي» ثابتاً دائماً، فهو يقوم فقط بإطلاق وسحب العالم الحقيقي كما تفعل السلحفاة عندما تبرز أرجلها ثم تسحبها إلى الداخل [هالبفاس، (١٩٩٢: ٥٦ ـ ٦١)]، وأصبح مفهوم الاحتمالية الآن هو موضوع المعركة الفلسفية التالية، حيث كان مذهب «فايششيكا» يأخذ موقفاً معاكساً لمذهب «سامخيا»، فهو يفترض وجود تعددية من الموجودات تتميز بأقصى درجات الاختلاف عبر الزمن، ولا وجود للكمون وإنَّما تركيبات جديدة باستمرار تشكل وقائع جديدة،

وكليات موجودة بالإضافة إلى جزئياتها، وذهب أحد فلاسفة «فايششيكا» بعيداً بحيث جادل بأن الشجرة التي قطع منها جزءاً صغيراً تتحول إلى شجرة جديدة بالكامل، وهو «أودايانا» "Udayana" (١٠٠ ميلادية تقريباً) [هالبفاس، (١٩٩٢ : ٩٤)].

الاحتمالية والتعددية الوجودية

أدى الجدل بين مذهبي «سامخيا» و«فايششيكا» إلى إبراز قضية ظل صداها يتردد بين صفوف مناصري الوحدوية والتعددية في الفلسفة الهندية لأكثر من ألف عام، وكانت الصيغة التقليدية التي وضعها «إشفاراكريشنا» لمذهب «سامخيا» تذهب إلى ما ذهب إليه مذهب «ساتكاريافادا»، وهو أن المعلول يوجد مسبقاً في علته (Cause) المادية، أمَّا مذهب «فايششيكا» فقد تمسك برؤية مضادة لرؤية مذهب «ساتكاريافادا»، حيث أنكر ارتباط الكيانات المميزة على هذا النحو حيث إنَّ ذلك سوف يختزل كل جوهر في غيره من الجواهر، ويتضح هنا ثانية أن الفلاسفة الهندوس كانوا يتوسعون في صراع كان قد ثار بين البوذيين، فخلال السنوات الأولى من الفترة التي سادت فيه تعاليم «ابيدارما» كانت الطوائف البوذية تتجادل حول علة النشأة التابعة، حيث كان تابعو «سارفاستفادا» يرون أن الماضي والحاضر والمستقبل كلها مفاهيم قائمة بذاتها كنقاط زمكانية لحظية، أمَّا أتباع مذهب «كاشيابيا» "Kashyapiya"، فكانوا يرون أن الموجودات توجد عبر الزمن في صورة معلولات متأصلة في وجود أكثر قِدماً، وبالقرب من الفترة التي شهدت النزاع بين مذهبي «سامخيا» و«فايششيكا» ذهب أتباع مذهب «مدياميكا» إلى الاستبعاد التام لواقعية الزمان وأي جوهر يمكن أن تتأصل فيه العلية، أمَّا مذهب «يوغاكارا» فقد تبنى وجهة النظر المعاكسة، ومذهب يرى أن الوعي يحتوي على بذور الخبرة جمعاء وهو ما يشير ضمنياً إلى وجود مدى غير محدود للاحتماليات الموجودة مسبقاً.

لقد أعاد مذهبَا «سامخيا» و«فايششيكا» الجدل البوذي، ولكن في الهندوسية هذه المرة، إلَّا أنَّهما كانا يؤكدان على هويتهما التي تختلف عن البوذية من خلال عمل تركيبات مختلفة من المخزون المعتاد من المقومات الفلسفية، فعلى الرغم من أن مذهب «سامخيا» كان يشارك البوذية في النفور

من تجسيد الصفات وكذلك الإحساس بوهمية العالم الظاهري، إلَّا أنَّه كان يختلف عن البوذية في افتراضه وجود جوهر ثابت ـ أو بالأحرى جوهرين ـ في باطن كل شيء، وكان مذهب «فايششيكا» يشبه البوذية في الافتراض بوجود مجموعات دائمة التغير تتجمع مراراً وتكراراً عبر الزمن، إلَّا أنَّ ذلك المذهب حافظ على تميزه عن البوذية من خلال القبول بواقعية جميع أنواع الكيانات الفيزيائية والميتافيزيقية، وكان كل من مذهبي «سامخيا» و«فايششيكا» صورتين متبادلتين بعضهما من بعض فيما يتعلق بعلاقاتهما بالعقائد البوذية، ومن ناحية أخرى تبنى تابعو مذهب «نيانا فيششيكا» (شريدارا في القرن العاشر الميلادي تقريباً، و«أودايانا» في عام: ١٠٠٠ ميلادية تقريباً)، فيما بعد مفهوم الاحتمالية [هالبفاس، (١٩٩٢: ٥٧ ـ ٥٨)]، وبحلول ذلك الوقت كان مذهب «سامخيا» قد تلاشى من الوجود وخرج من دائرة المنافسة، وكان الشغل الشاغل لتابعي مذهب «فايششيكا» هو اتخاذ موقف معارض تماماً لمفهوم اللحظية في البوذية، وتمكنوا من ذلك باتباع الأسلوب المميز لهذا المذهب، وهو تجسيد الاحتمالية وإضافتها إلى قائمة العناصر التي يتشكل منها الكون، وشكل ذلك الموقف الحيز الفكري لهذا المذهب، حيث كانت كل مناظرة تؤدي إلى التوسع في الفئات الخاصة بمنظومته الواقعية.

وكان لمذهب «سامخيا» تأثير في الثقافة الشعبية الهندوسية أكبر من تأثيره في الحلقات الفلسفية، تماماً مثل اليوغا التي ارتبطت به ارتباطاً وثيقاً، وكان مصدر الجاذبية الأعظم لهذا المذهب هو الجانب الأسطوري في المفاهيم واللغة المجازية الخاصة به[٤٨]. وكان هذا المذهب من الناحية الفنية يحتوي على مجموعة من القوائم العددية غير منظمة بدقة ومرهقة للذاكرة ومتداخلة كثيراً مع الأنظمة التصنيفية المشابهة لمذهب «نيانا ـ فايششيكا»، وعدة مذاهب بوذية، وحظيت المذاهب الأحدث التي وضعت بعض المبادئ الأساسية الموحِدة التي تتميز بمستوى رفيع من التجريد بشهرة كبيرة في الحياة الفكرية، حيث أخرجت ثورة «أدفياتا» مذهب «سامخيا» من صفوف المذاهب الفاعلة، وقامت باستعارة الحجج المنطقية الخاصة بنظرية «ساتكاريا» في هذا المذهب والمصطلحات الخاصة بها، وقامت في الوقت ذاته بالتخلص من الإحراج الناتج عن التناقضات الثنائية وتحويل مذهب

«سامخيا» المستند إلى فلسفة «بارمنيدس» إلى مذهب واحدي أكثر وضوحاً، وفيما بعد ظهر بعض الشراح لمذهب «سامخيا»، إلَّا أنَّ شروحاتهم تبدو بعيدة عن المذهب الأصلي وغير أكيدة، وبعد الفترة التي توسطت عامي (٦٠٠ ـ ٧٠٠ ميلادية تقريباً) لم يعد مذهب «سامخيا» يستجيب للانتقادات الخارجية باعتباره فلسفة حية، حيث تحول إلى مجرد سجلات جامدة لا حياة فيها [إي آي بي، (١٩٨٧: ١٦، ٢٩ ـ ٣٠، ٤٥)].

أنطولوجيا النقاط اللحظية الزائلة

تبدو تأثيرات مذهب «سامخيا» والتحدي الذي كان يمثله للبوذية في أعمال «فاسوباندهو الثاني» (Vasubandhu II)، ولكن لماذا لم تظهر أعلى مستويات الإبداع عند مدارس «هينايانا» إلَّا بعد فترة كبيرة من ظهور أعظم الأنظمة الفلسفية لمدرسة «ماهايانا» (Mahayana)، ومدرسة «مادياميكا» في القرن الثاني الميلادي ومذهب المثالية عند مدرسة «يوغاكارا» (Yogacara) في القرن الرابع الميلادي؟ لقد وجه «ناغارجينا» (Nagarjuna) نقداً واضحاً لكل من واقعية الجوهر عند مدرسة «سارفاستيفيدا»، والمذهب الاسمي (أو الاسمية) عند مدرسة «سوترانتيكا»، وكانت مدرسة «مادياميكا» على حق عندما عبرت عن استقلالها عن الفلسفة ووصولها لحالة السعادة القصوى، أو النرفانا التي كانت تعد السمة المميزة للبوذية الأولى، إلَّا أنَّ «فاسوباندهو الثاني» (حوالي: ٤٠٠ ـ ٤٨٠ ميلادية) جمع بين المقومات المختلفة من أجل عودة مدرسة «هينايانا» عودة قوية فكرياً، لقد كانت الشبكة الفكرية المرتبطة به هي مصدر الإبداع الأعظم وليس شبكة أتباع مدرستَيْ «مادياميكا» و«يوغاكارا»، وكانت أنطولوجيا النقاط اللحظية الزائلة التي شرحها عالما المنطق «ديغناغا» و«دارماكيرتي» أحد التطورات الميتافيزيقية في نصوص «ابيدارما» عند «فاسوباندهو».

وفيما يلي تفسيري للعوامل الحركية في هذا الموقف كما يلي: لقد شن الهندوس هجومهم من خلال التحول إلى مركز أساسي في فضاء الانتباه الذي تحتله المدارس البوذية، وعلى الرغم من أن أتباع مدرسة «ماهيانا» كانوا يمثلون حركات إبداعية في القرون الأخيرة كانت الطوائف الدينية المتحفظة لمدرسة «هينايانا» لا تزال هي الأكثر عدداً من الناحية المؤسسية،

ولهذا عندما بدأت تحركات الفلاسفة الهندوس (مثل فينديافاسن وإشفاراكريشنا وفاتسيايانا وبارتريهاري)، وكانت المدارس الأكثر احتمالاً في مواجهتهم هي مدرسة «سوترانتيكا» ومدرسة «سارفاستيفيدا»، كما كان «فاسوباندهو الثاني» حلقة الوصل البوذية في الصراع بين مدرسة «نيانا» واللغويين، وكان يحتل أيضاً مركزاً محورياً في نقطة الاتصال الإضافية هذه مع الفلسفات الهندوسية، وكان «فينديافاسين» (رقم ٦٨ في الشكل ٥ ـ ٤) أحد زعماء مدرسة «سامخيا» الفلسفية في صورتها الناضجة، وتمكن من هزيمة أحد أتباع مدرسة «سوترانتيكا» البوذية (رقم: ٧٦) في أحد المناظرات، وتبين في نهاية الأمر أن هذا الشخص هو معلم «فاسوباندهو الثاني»، ويقال: إنَّ الأخير تمكن بعد ذلك من هزيمة «فينديا فاسين» كرد فعل على ذلك [إي آي بي، (١٩٨٧ : ١١ ـ ١٢، ١٣٥)]، وكانت فلسفة الجوهر عند مدرسة «سامخيا» هي السبب في إبراز الاسمية المتطرفة عند مدرسة «سوترانتيكا»، وأصبح «فاسوباندهو» من الأسماء الشهيرة بعد أن انتقم لمعلمه.

وقام «فاسوباندهو» بالمقابل بتحديث فلسفة الجوهر في نصوص «ابيدارما» التي يتبناها أتباع مدرسة «سارفاستيفادن» على الرغم من المكانة المرموقة لهذه الفلسفة التي ظلت لفترة طويلة هي «الحاوية» الفلسفية للنصوص البوذية، وذلك من خلال إدخال الكثير من التعديلات في اتجاه مذهب مدرسة «سوترانتيكا» التي تدرب فيها، حيث قام برفع مستوى التجريد وتقديم تفسير جديد للقائمة المدرسية القديمة من المقولات المتغايرة التي اكتسب واقعية جميعها باعتبارها عناصر بنيوية للعالم، وقام بالدمج بين الجوهرية (Essentialism) والإسمية (Nominalism) من خلال تعريف بعض العناصر على أنَّها نقاط لحظية (Point-instants)، وعناصر أخرى على أنها مفاهيمية (Conceptual)، وكان من المعتقد أن الجواهر تتطابق مع ومضات الطاقة السببية في الزمن، إلَّا أنَّه في ذلك الوقت أصبحت تتميز عن العناصر «غير الفعالة» التي تهرب من سلسلة السببية الخاصة بالكارما (Karma) من خلال احتلال عالم من المعرفة قائم على نظرية المعرفة بدلاً من مستوى للوجود قائم على علم الوجود. [بوتر Potter، (١٩٧٦ : ١٣٠ ـ ١٣٧)، ناكامورا Nakamura، (١٩٨٠)؛ دت Dutt، (١٩٦٢ : ٢٩١)].

ومن الواضح أن الاتجاه نحو عتبة نظرية المعرفة كان حركة مضادة ضد الهندوس، وهو ما يتضح من الانتقادات التي وجهها «غوناماتي» (Gunamati) (رقم ٣٧ في الشكل ٥ ـ ٤) ـ وهو تلميذ مدرسة «سارفاستيفيدا» عند «فاسوباندهو» ـ ضد أتباع «سامخيا»، و«فايششيكا»، و«اليانية» (Jainism)، وكان ذلك في مناظرات شخصية في بعض الأحيان، ومن ذلك الحين فصاعداً أصبح نص «أبيدارماكوشا» (Abhidharmakosha) الذي قام بنظمه «فاسوباندهو» التعبير التقليدي عن نص «ابيدارما» الذي كان قد مر عليه ثمانمائة عام بالفعل.

وهكذا حدثت عملية إعادة ترتيب من جانب البوذية، وأصبحت المدرستان اللتان كانتا تتنافسان في الماضي جبهةً موحدةً على الرغم من ظهور بعض المشكلات داخل هذه الجبهة نتيجة محاولة بعض أتباع مدرسة «سارفاستيفيدا» التقليدية (مثل: سانغابادرا Sanghabhadra في كشمير) مقاومة هذه الجبهة، وتوقف تيار «ماهيانا» (Mahayana)، وتحول بعض أتباعه إلى مدرسة «سارفاستيفيدا»، وهاجموا «الماهيانا» (مثل غونابرابها Gunaprabha ودت Dutt، (١٩٦٢ : ٢٩٢)]، واستخدم آخرون الذخيرة الفكرية الجديدة التي ابتدعها «فاسوباندهو» لتجسيد «اليوغاكارا»، وفيما بعد قامت بعض الشخصيات التي تعد حلقات وصل بين الأجيال مثل «سيراماتي» (Sthiramati) بالجمع بين الواقعية القائمة على العناصر والمثالية الخالصة، وحاول «دارمابالا» (Dharmapala) الذي ينتمي إلى السلسلة الأساسية من المعلمين في «نالاندا» (Nalanda) ـ بالنيابة عن معسكر «ماهيانا» ـ تجسيد المكانة التي اكتسبها كتاب «فاسوباندهو»، «ابيدارماكوشا» من خلال تفسيره من وجهة النظر المثالية عند مدرسة «يوغاكارا»، وهذه هي السلالة التي صادفها الحاج الصيني «سوان ـ يانغ» (Hsuan-tsang) في الثلاثينيات من القرن السابع الميلادي وعاد بها إلى الصين باعتبارها منظومة «اليوغاكارا» شديدة الرقي التي سميت «فا ـ سيانغ» (Fa-hsiang).

تركيب «دارماكرتي»

كان «دارماكرتي» (حوالي: ٦٥٠ ميلادية) يمثل أعظم نجاح فكري في معسكر البوذية الذي كان يعج بالنشاط والحيوية حيث كانت تلتقي كل

الشبكات الفكرية في «نالاندا»، حيث نجح في مواجهة التحديات التي كانت تواجه البوذية خارجياً وداخلياً من خلال تطهير وتجميع عقائدها الفلسفية، حيث قام في مواجهة الهجوم على المنطق الجديد من قبل مدرسة «مادياميكا» المحافظة بالتوسع في الإبداعات المنطقية عند «دجناجا» والدفاع عنها واستخدامها في الوقت ذاته كإطار لفلسفته الأساسية، وكانت تلك الفلسفة في جوهرها هي المذهب الأنطولوجي عند مدرستَيْ «سارفاستيفيدا» و«سوترانتيكا» الذي يعتمد على النقاط اللحظية بعد تجريدها من إطارها الخارجي من التصنيفات المرهقة للذاكرة التي جعلت الفلسفة المدرسية في نص «ابيدارما» مملة وجامدة إلى حد كبير، وتمكن «كارماكرتي» من التخلص من البقية المتبقية من الواقعية حيث اختزل كل العناصر في اللاواقعية، وعمل على أن تظل العقيدة المجمعة للبوذية في تضاد مع الواقعيين في الهندوسية، وهكذا أخذ اتجاه أتباع مدرسة «يوغاكارا»، وكانت حركته الأكثر إبداعاً هي استخدام الأدوات الخاصة بمدرسة «مادياميكا» للتسامي فوق الواقعية والمثالية.

إنَّ كل شيء يرتكز على معنى الكينونة (Being)، أو الوجود (Existence)، أو الواقع (Reality)، ويتعامل «دارماكرتي» مع هذه المصطلحات على أنها متبادلة، فالواقع هو كل ما له تأثير سببي، فالنار الحقيقية هي تلك التي تحرق، أي فعل وليس كيان، فالشيء الحقيقي هو ما يؤدي إلى شيء آخر وبالتالي فهو متغير، ولا يوجد سوى سلسلة النشأة التابعة (Dependent Origination)، وهي العقيدة التقليدية عند «بوذا» التي استخدمها «ناغارجونا» (Nagarjuna) في البرهان على أنه لا يوجد شيء له جوهر في حد ذاته، ولا يمكن تقسيم هذه الموجة من التغير إلى عناصر مطلقة تتمثل في أجزاء صغيرة ثابتة يربط بينها التغير، فلا يوجد سوى السببية ذاتها [شرباتسكي، (١٩٦٢: ١، ٨٥ ـ ٩١)، هالبفاس، (١٩٩٢: ١٦٥)]، ونحن لا ننظر إلى الكيانات على أنها واقع، ولكن على أنها مكونات عقلية (Mental Constructs)، أي: مجموعة من الاختلافات التي يفرضها العقل وفقاً لمذهب سلبية الفروق (Negativity of Distinctions) عند «ديغناغا».

كانت الفلسفة المدرسية في نص «ابيدارما» ترى أن الزمان والمكان عنصران حقيقيان للكون، بل إن مدرسة «سارفيستيفيدا» كانت تميل إلى

المطابقة بين الفراغ أو الهواء و«النرفانا» باعتبارها موضوعاً للتأمل [كونز Conze ١٩٦٢: ١٦٤ ـ ١٦٥)]، وأنكرت المثالية في مدرسة «يوغاكارا» ـ التي انفصلت عن هذه الواقعية الشاملة المتغايرة ـ واقعيةَ أي عالم خارجي بما في ذلك المكان والزمان، وقام «دارماكرتي» بتطبيق المعيار الخاص به وهو أنه لـما كان ما هو واقعي هو سببي؛ فإن المكان والزمان يعدان مكونين غير واقعيين ودون فعالية بعيداً عن «جوهر الحقيقة» (Thusness) للنقاط اللحظية المباشرة، كما قام «دارماكرتي» أيضاً بإخضاع الزمان والمكان للانحلال الجدلي (Dialectical Dissolution)، وهو ما يشبه النقد الذي وجهه «ليبنيز» (Leibniz) لمفهوم «متاهة المتصل» (Labyrinth of the continuum)، ولا يمكن القول بأن هناك «شيء» دائم ممتد يظهر في الوجود ويختفي منه ولا أنه يقوم بقفزات سببية بين المراحل البينية، والاتساع (Expansion) والدوام (Duration) لا يختلفان عن غيرهما من المفاهيم في أنهما مجرد فروق يفرضها العقل، لقد أعطى «دارماكرتي» البوذية طابعاً مثالياً وواقعياً في الوقت نفسه، فالعالم يوجد في الواقع وليس مجرد مفهوم عقلي، ولكن العالم العادي المكون من الأشياء المختلفة والمستديمة يتم تكوينه عقلياً وليس «جوهر» الواقع الذي لا يمكن التعبير عنه، ونظراً لمهارة «دارماكرتي» في التوليف والتركيب قام الجيل التالي من شراح ومؤرخي الفلسفة البوذية بتصنيفه في الكثير من الطوائف المختلفة.

لقد قام «دارماكرتي» بتركيب البوذية في صورة تعارض الاتجاهات السائدة في الفلسفة الهندوسية حتى يومنا هذا إلى أقصى درجة: الفترة التي تلت «أدفايتا» عندما كان الهندوس يتبنون الجانب الواقعي في هذا المجال[٤٩].

ويردّ البوذيون على الانتقاد الموجه من «أوديوتكارا» (Uddyotakara) ومذهب «نيانا» الذي يتبناه حول ما إذا كانت الفعالية السببية واقعية في حد ذاتها بأن الواقع ليس صفة مستقرة يتم إضافتها، فالواقع يمثل فقط الفعالية السببية (Causal Efficacious)، ومن غير الضروري القول بأن الفعالية السببية فعالة سببياً، وبنفس الطريقة ليس من قبيل اللغز القول بأن العدم ليس موجوداً، فهو مجرد اسم، «زهرة في السماء» [شيرباتسكي، (١٩٦٢: ٩٠: ١)]، ولا يوجد تناوب بين الأشياء الواقعية ولحظات إنتاج الشيء الواقعي

التالي، فلا يمكن القول بأن اللحظية لها مدة في الواقع، فهذا لا يكون له معنى إلا في عالم الاستدلال العقلي فقط.

يعد تركيب «دارماكرتي» هو ذروة الفلسفة البوذية في وقت كانت تذوي فيه من الناحية المؤسسية، وكانت جامعة «نالاندا» البوذية لا تزال تعج بالنشاط والحيوية وتعتمد في بقائها على زيارات الكهنة البرهميين والطلبة العاديين من جميع أنحاء العالم، إلّا أنَّ الحشائش البرية كانت تنمو حول الأضرحة المهجورة ليس فقط في الجنوب ولكن في شمال الهند أيضاً، ويعد «دارماكرتي» آخر لحظات مجد البوذية قبل ذهاب هذا المجد، وكأنه بومة «مينيرفا» (رمز الحكمة) وهي تطير عند الغسق. لقد كان إبداع التركيب باعتباره قاعدة مؤسسية تتلاشى في موقع الدفاع عن النفس، لقد كان «دارماكرتي» نفسه عالماً بوذياً وليس راهباً منقطعاً للعبادة، وكانت شخصيته تنم عن الطموح العلماني وليس السعي وراء الخلاص، إنه في المقطع الأخير من عمله العظيم يتحسر على قلة المفكرين المحنكين الذين تبعوا فلسفته: «لن يجد عملي أحداً في هذا العالم يفهم بسهولة أقوالي المأثورة، وسوف يتشربه شخصي ويفنى فيه تماماً كنهر في المحيط». ويقول أحد مؤرخي التيبت إنه عندما انتهى من عمله لم يقدره تلاميذه وقام أعداؤه «بربط الأوراق (المخطوطة التي كتبت على أوراق النخيل) في ذيل كلب ثم أطلقوه في الشوارع حيث تناثرت الأوراق» [شيرباتسكي، (١٩٦٢: ١، ٣٥ ـ ٣٦)]، وانتهى الأمر «بديرماكرتي» إلى بسط هيمنته على كبار الفلاسفة خلال الأجيال الأخيرة من البوذية في الهند، إلّا أنَّ نظرته المتشائمة كانت حصيفة، فبعد أن ترك جامعة «نالاندا» لزم منزله في الجنوب، حيث أسس ديراً، وكان التلميذ البرهمي التالي الذي أتى من الجنوب وحقق نجاحاً هو «شانكارا»، وعندما ذهب إلى الشمال كان الأمر يشبه سرقة الجثة الهامدة للبوذية المحتضرة.

الثورة المزدوجة في الفلسفة الهندوسية

ما وراء الواقعية عند «ميمامسا» واللاثنوية عند «فيدانتا»

احتلت الفلسفة الهندوسية مع بداية القرن الثامن المكانة الرئيسية في الحيز الفكري، وحتى ذلك الوقت كان البوذيون هم المسيطرين، وكانت الإبداعات التي أتوا بها تحفز على التقليد والهجوم المضاد، وبعد تلك الفترة

كانت الهندوسية تحتاج إلى هذا الحيز، وتحولت آليات الإبداع إلى مصدر للانشقاقات والتعديلات فيما بين المذاهب الهندوسية، ويوجد اتجاهان رئيسيان في الهندوسية وهما الواقعية عند مدرسة «ميماسا» (Mimamsa) واللاثنوية عند مدرسة «أدفايتا فيدانتا» (Advaita Vedanta)، وهذه فلسفات جديدة جوهرياً على الرغم من ادعاء كلتا المدرستين بوجود أصول قديمة لهما، وقد ظهرتا في إطار وضع أيديولوجية تتمركز حول «الفيدا» (Veda) ـ الكتاب المقدس للهندوس ـ التي تعد العلامة المميزة للهندوسية، وقد وضعت هاتان المدرستان معياراً جديداً للرقي في الفلسفة الهندوسية، وقامتا بمحاولة إظهار مدرسة «سامخيا» على أنها أقل مرتبة وخبرة، والدفع بمدرسة «نيانا ـ فايششيكا» إلى مستوى جديد من الجدل من أجل استعادة مكانتها.

ويعد ظهور مدرستا «ميماسا» و«أدفايتا» عملية إعادة تنظيم للشبكات الفكرية، حيث كانت أحد ميزات البوذية خلال فترة مجدها هي أن المؤسسات البوذية كانت تعد مركزاً للاهتمام الفكري وخاصة في شمال الإمبراطوريات الكبيرة، وكان للهيمنة البوذية في الجنوب بعض النتائج على الصعيد الفكري التي تتناسب مع كون تلك «الأقاليم» بعيدة عن المراكز الثقافية ذات المكانة المرموقة، حيث كانت من التشتت بحيث لا يمكن أن تجذب الانتباه، وجاءت الموجة الأولى من الهندوسية في مجال الفلسفة المجردة (وليس الأدب الشعبي والدين اللذين نشآ بعد ذلك بقرون) مع قيام كبار المفكرين الهندوس بإقامة صلات مباشرة مع الشبكات الفكرية البوذية.

وخلال الأجيال التي شهدها القرن الثامن يتضح بجلاء غزو الهندوسية للمناطق التي كانت تحتلها البوذية، حيث كان «غوادابادا» (Guadapada) يعيش في شمال البنغال الذي كان يعد لفترة طويلة الحصن الحصين للبوذية، ويقال: إنه كان معلم «شانكارا»، وكان «كوماريلا» (Kumarila) الذي أسس مدرسة «ميماسا» مع منافسه «براباكارا» (Prabhakara) يعيش في وسط منطقة نهر «غانغ» (Ganges) في مدينة «الله أباد» (Allahabad)، ويقال: إن من بين تلاميذه «ماندانا ميشرا» (Mandana Mishra) الذي يقال: إنه كُلف من قبل معلمه كبير السن لعمل مناظرة مع «شنكارا»[٥٠] الذي ينتمي إلى هذه الشبكة الفكرية، وكان «شنكارا» شاباً من جنوب الهند ذهب إلى وسط البلاد للدراسة في مدينة «فاراناسي» المقدسة ومناظرةِ البوذيين في عقر دارهم،

ويخلفه سلسلة من تلاميذه الذين نالوا شهرةً عظيمةً، وبرز للمرة الأولى في هذه الشبكة من المفكرين مجموعات من كبار فلاسفة الهندوسية الذين يضاهون فلاسفة البوذية على مدى قرون طويلة، وهو ما أعاد من جديد ذلك النمط العالمي المتمثل في ظهور أكثر المفكرين تأثيراً في إطار المجموعات التي تربطها روابط شخصية، ومن تلك اللحظة وحتى ظهور «الفاشنافية» في الجنوب حوالي عام: (١١٠٠ ميلادية) ـ على قدر قدرتنا تحديد المواقع ـ نجد أنَّ الأماكن القديمة التي كانت تمثل الحصن الحصين للبوذية احتضنت الكثير من الفعاليات الفكرية للفلسفات الهندوسية، فخلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين كانت «كشمير» مقراً لكبار الفلاسفة التابعين لمدرسة «نيانا ـ فيششيكا»، وهي المنطقة التي كانت مقراً لأتباع مدرسة «سارفستيفيدا» القديمة، وظهرت في الوقت ذاته الشيفية والشاكتية في كشمير، وأصبحت مدينة «ميثيلا» في ولاية «بيهار» الهندية هي مركز الفلسفة الهندوسية ومنافسة لجامعة «نالاندا» القريبة منها، وكان «ماندانا ميشـرا» يعيش هناك في عصـر ثورات «ميمامسا ـ أدفياتا» في القرن الثامن، كما كان «فاكاسباتي» (Vacaspati Mishra) الذي كان يؤيد التوفيق بين المذاهب المتعارضة يعيش فيها في القرن العاشر الميلادي، ومنذ القرن العاشر الميلادي وحتى القرن الرابع عشـر كانت تلك المدينة هي قاعدة معظم أتباع مدرسة «نيانا فيششيكا»، وفيها أيضاً نشأت مدرسة «نيانا» المحدثة قبل أن تنتقل أسفل النهر إلى البنغال.

هناك تداخل بين الأجيال المؤسسة لمدرستي «ميمامساكا» و«أدفياتا» الجديدتين مع أتباع البوذية، حيث يقال: إن «غوادابادا» كان من أتباع مدرسة «ماهيايانا» البوذية ثم تركها، وتشير بعض الأدلة أيضاً إلى أنه قام بعمل شرح لمدرسة «مسامخيا» قبل أن يصبح من أتباع مدرسة «أدفايتا فيدانا» [إي آي بي، (١٩٨١ : ١٠٤)، إي آي بي، (١٩٨٧ : ٢٠٩ ـ ٢١٠)]، أي: إنَّه جمع بين الفلسفة الهندوسية القديمة ذات الريادة وهي «السامخيا» وتلك الطائفة البوذية التي كانت تواجه تحدياً من أتباع «فاسوباندهو»، وهي التصورية المضادة عند مدرسة «مادياميكا»، وهو (أو مجموعة من المؤلفين الذين قاموا بتجميع النصوص ووضعوا عليها اسمه) يرمز إلى حيز جديد في الهندوسية، أي: مذهب مضاد للمذهب التصوري يدعي بأن له جذوراً قديمة في نصوص «أوبانيشاد»(٥١)، إن الثورات الفكرية تحدث من خلال إعادة التنظيم المتزامن

للأطراف المتعارضة في الحيز النظري، واعتناق مذهب «أدفايتا» يتوافق مع التطور الذي طرأ على الواقعية شديدة التطرف في الفلسفة الهندية على يد «كوماريلا»، و«براباكارا» وأتباع مذهب «ميمساكا».

ويعد «شانكارا» حلقة الوصل بين هذه السلاسل، حيث قام بإحداث صدع داخل مدرسة «ميمامسا» من خلال الانتقاء والاختيار وإعادة التنظيم، وهكذا يكون لدينا ثورات مزدوجة سريعة التتابع: «ثورة ميمامسا» التي تسمو فوق تفسيرات كتب «الفيدا» الهندوسية لتصل إلى واقعية تضاعف الكيانات الوجودية بدرجة شديدة، و«ثورة داخل ثورة ميمامسا» تنبذ من خلالها مدرسة «أدفايتا» الواقعية بوضوح، وهذا أيضاً يعد إبداعاً من خلال النفي، وهي حركة ذات تتابع سريع للأطراف المتعارضة، وعلى الرغم من الهجمات التي شنتها مدرسة «أدفايتا» على البوذية، نجد أن هذه المدرسة قامت في بداياتها بالاستيلاء على الحيز النظري أو المفاهيمي للبوذية، وقبل القرن السابع أو الثامن الميلادي كانت الفلسفات الهندوسية البارزة (سامخيا وفايششيكا وغيرها من مذاهب الألوهية عند السكان الأصليين) تؤيد التعددية والمادية، وكان البوذيون من أتباع مدرسة «ماهايانا» هم الجانب الذي يؤمن بالوحدوية والمثالية والوهمية، وهذا هو نتيجة تغير طويل الأمد في مركز الجذب الفلسفي داخل البوذية، لقد كانت فلسفات «هينايانا» التقليدية تؤمن بالمثالية خلال القرون التي شهدت هيمنتها المؤسسية، وكانت تلك المدرسة تسترشد بمبدأ تعددية العناصر العابرة في العالم عند مدرسة «سارفاستيفيدن»، ويحدث التحول مع الطعن في مبدأ الواقعية في نصوص «أبيدارما» ـ دون استبدال تلك الواقعية ـ من قِبَل مدرستَيْ «مادياميكا» و«يوغاكارا»، وتتمثل نقطة التحول في بداية تخلي البوذية عن علوم الكونيات الواقعية التي تستند إلى العناصر، لقد كان البوذيون خلال الأجيال الأولى من الهجوم الهندوسي عليهم يردون بإبعاد أنفسهم عن الواقعية التي تمثلها مدرستا «سامخيا» و«فايششيكا»، وأدى قيام «فاسوباندهو الثاني» بمراجعة نصوص «أبيدارما» وتطورها المناهض للتصورية على يد «ديغناغا» و«دارماكرتي» إلى زيادة التقارب بين الاتجاه المؤيد للتعددية والاتجاه الذي يرى أن العالم المعتاد هو عالم وهمي، وتتمثل ذروة الفلسفة البوذية في الإبداع الذي أظهرته في إعادة تنظيم صفوفها في أثناء الفترة التي شهدت خلالها تراجعاً كبيراً من الناحية الفكرية.

وفي تلك المرحلة قام «غوادابادا» و«ماندانا» و«شنكارا» بمهاجمة الطرف المؤيد للوحدوية باستخدام الأدوات المفاهيمية البوذية التي تمكنوا من الحصول عليها فيما يبدو من خلال الاتصال المباشر بالمعسكر البوذي، وكانت البوذية تحضر من الناحية المؤسسية ولهذا أصبحت صيداً سهلاً لأعدائها، حيث أصبح الجدل الراقي للبوذية وعلم الوجود البارز لها الأساس الذي دعم أسس خلفائها من الهندوس في المجال الفلسفي.

مدرسة «ميمامسا» باعتبارها تمثل الراديكالية الرجعية

لنتطرق أوّلاً إلى ثورة «ميمامسا»، ثم ثورة «أدفايتا» الاستثنائية، لقد بدأت مدرسة «ميمامسا» كمدرسة تقنية محدودة متخصصة في تفسير نصوص «فيدا» القديمة ومناقشة النقاط المثيرة للشك (Mimamsante) في تأدية طقوس تقديم القرابين، واستمرت هذه المدرسة في ممارسة الأنشطة الخاصة بمؤلفي كتب «براهمانا» الخاصة بالطقوس والقرابين واحتقروا المناقشات التجريدية التي كان ينخرط فيها مفكرو الأوبانيشاد [تشاتوبادیایا Chattopadhyaya، (١٩٧٩: ١/ ١٥٧ ـ ١٦١، ١٨٨)]، واكتسب أتباع مدرسة «ميمامسا» هُوية فلسفية مع اشتداد معارضتهم لغيرهم من المدارس البراهمانية، واتخذوا أكثر المواقف تحفظاً حيث ادعوا أن دور النصوص البراهمانية لا يزيد على كونها مجرد طقوس متخصصة، إلَّا أنَّ انخراطهم فيَ المناقشات الفكرية أحدث تجديدات جذرية داخل مدرسة «ميمامسا» في أثناء محاولتهم الدفاع عن موقفهم المتحفظ خارجياً، وهذا هو المنطق الشائع في التاريخ الفكري، ويظهر هذا المنطق ثانية عند أتباع الكونفوشيوسية الجديدة الذين كانوا يتميزون بالراديكالية الفكرية والرجعية الاجتماعية في عهد أسرة «سونغ» في الصين، وكذلك عند مدرستَي «المعرفة القديمة» (Ancient Learning) التجديدية و«المعرفة القومية» عهد أسرة «توكوغاوا» (Tokugawa) الحاكمة في اليابان، وعند الفلاسفة المعارضين للتنوير والمعارضين للوضعية في أوروبا الحديثة، وفي حالة الهند لدينا أدلة على أن الإبداع لا يحتاج إلى أيديولوجية تتبنى التجديد، حيث إنَّ مداهنة أحد التقاليد المعروفة بالأزلية يمكن أن يكون من قبيل الإبداع، فالتقاليد دوماً ما تُفسر على أساس الحاضر، وليس في وسع المحافظين إلا التغير أيضاً حيث إنهم يصبحون جزءاً من مجال من القوى مع تغير صور المعارضة.

لقد وضع أتباع مدرسة «ميمامسا» الأوائل أيديولوجية للتعزيز الذاتي تقول بأن كتب «فيدا» القديمة هي المرجع النهائي، ولدعم هذه الأيديولوجية وضعوا نظرية تقول بأنَّ الأصوات التي يتكون منها النص هي أصوات أزلية، وتحول أتباع هذه المدرسة إلى ملحدين شديدي الإلحاد كرد فعل لعبادة الآلهة عند الفرق الدينية غير البراهماتية والفرق التي لا تعترف بالقرابين، حيث كان «شبارا» (Shabara) أولَ شارح لنصوص «ميمامسا سوترا» (حوالي: ٢٠٠ ميلادية، معاصراً لعملية بلورة القانون الهندوسي والمدارس الفلسفية الأخرى)، وكان يرى أنَّ الآلهة مجرد أسماء، أي مجرد كلمات هندوسية (مانترا Mantra) تُتلى في أثناء ممارسة الطقوس [تشاتوبادیایا، (١٩٧٩: ١/ ٢٠٦)]، ومع قدوم «كوماريلا» تم التوسع في هذه الحجة لتصل إلى حد إنكار خلق الله للعالم حيث إن العالم أزلي ولن يكون لدى الخالق المتعالي غير المتمايز دافع لخلقِ أي شيء، فما بالك بخلق عالم مليء بالنواقص وأصناف المعاناة، ووصل الأمر أيضاً إلى إنكار قيمة الخلاص حيث إن ذلك لا يؤدي إلى حالة من الوعي الجامد الذي لا متعة فيه (راجو Raju، ١٩٨٥: ٥٨ ـ ٦١)، كما أنَّ الغرض من القرابين هو تحقيق الثروة والمتعة الدنيوية، والسلوك الأخلاقي لا يعد بديلاً لهذه العملية من تجميع مخزون من الميزات.

كان «جاميني» (Jaimini) أحد أتباع مدرسة «ميمامسا» الأوائل (حوالي عام: (٢٠٠ قبل الميلاد)، وحتى عام: (٢٠٠ ميلادية)، وقد يكون ذلك مجرد أسطورة)، وكان براهمانياً محافظاً يرفض مذهب الألوهية الجديد آنذاك، وكان يرى أن الآلهة لا تجازي الناس بالخير وإنَّما يأتي الأجر من طقوس القرابين ذاتها (كلوني Clooney، ١٩٩٠)، وكانت تلك الحجج المنطقية تطرح سؤالاً هو كيف يمكن للطقوس أن تؤدي إلى العواقب المستقبلية وخاصة بعد قيام المدارس المتعارضة بوضع نظريات السببية، فكيف يمكن للسببية أن تحدث إذا كان هناك فاصل زمني بين العلة والمعلول أو السبب والنتيجة؟

وكان أتباع مدرسة «ميمامسا» يدافعون عن مفهوم السحر البدائي في الطقوس ضد المثالية الضمنية في التفسيرات الرمزية أو الأخلاقية، وقد وجدوا أنفسهم في موقف مؤيد للواقعية بعد أن انخرطوا في المجال

الفلسفي، وكانوا يتبنون في الخفاء موقف مدرسة «اساتكاريافيدا» الذي يجتمع عليه البوذيون ومؤيدو مدرسة «نيانا ـ فايششيكا» (ضد مدرسة «سامخيا»)، ويتلخص هذا الموقف في أن المعلولات هي صور منفصلة وليست متأصلة في عللها[٥٢]. وبالتالي افترض «كوماريلا» وجود جوهر للروح تراكم فيه احتمالات الكارما.

ومع انخراط أتباع مدرسة «ميمامسا» في المناظرات قاموا بوضع نظرية مفصلة للمعرفة والوجود، ونجد هنا ثانية أن المناظرات حول القضايا الجوهرية والوجودية تؤدي إلى إيجاد مستوى ما وراء معرفي، وكان هذا المستوى يعد في البداية عادياً وشائعاً عند جميع الطوائف، وبعد ذلك أصبح مجالاً للمزيد من الانقسامات الفكرية في حد ذاتها، وقد أعطانا «فاتسيايانا» (القرن الخامس الميلادي) الذي كان أحد شراح مدرسة «نيانا» الأوائل مثالاً على القياس المنطقي، يعد دليلاً على أنَّ الصوت ليس أزليّاً، وبالتالي: فقد أنكر العقيدة الأساسية لمدرسة «ميمامسا»، وتبنى أنصار مدرسة «ميمامسا» من جيل «براباكارا» و«كوماريلا» نظرية المعرفة عند مدرسة «نيانا» مع التوسع فيها لإيجاد أدوات تساعدهم على تحقيق أغراضهم وذلك دفاعاً عن عقيدة «ميمامسا»، وكانت مدرستا «نيانا» و«سامخيا» قد قبلتا ثلاثة أو أربعة معايير (براماانا Pramana) وهي طرق صحيحة للتفكير: الإدراك الحسي، والاستدلال من خلال «القياس المنطقي»، والبرهان اللفظي، والمقارنة في حالة مدرسة «نيانا»، وأضاف «كوماريلا» اثنين آخرين هما: النفي والافتراض، ويعني الأخير افتراض كيانات غير مرئية لملء الفجوة فيما يتعلق بما تم إدراكه بالفعل، ومن أهم الأمثلة على ذلك القوة الكامنة لتأثير «كارما» الذي يربط بين القربان ونتائجه.

وبعد أن بدأ أنصار مدرسة «ميمامسا» في مضاعفة الكيانات وراء المعرفية تبنوا تعددية متطرفة، حيث تبنى أصحاب الاتجاه الممنهج في مدرسة «ميمامسا» وهم «براباكارا» و«كوماريلا» و«ماندانا» قوائم من المقولات القائمة على الفلسفة المدرسية خاصة بهم كلٌّ على حدة، وكانت هذه الفئات تتداخل مع الكثير من الفئات المعيارية عند نظرائهم في مدرستَي «سامخيا» و«نيانا ـ فايششيكا»، وكانت القائمة التي تبناها «كوماريلا» تحتوي على ثلاثة عشر جوهراً، وأربع عشرة صفة، وخمسة أنواع من الفعل أو

التأثير، ونوعين من الكليات [راجو، (١٩٨٥: ٥٩ ـ ٦٠)]، كما جُسد التشابه كجوهر حيث يمكن وصفه بأنه أكبر أو أقل.

وكان «كوماريلا» على معرفة جيدة بنصوص مدرستَي «مادياميكا» و«يوغاكارا»، وكان يستفيد من مجموعة المفاهيم البوذية وخاصة فيما يتعلق بالدور الهام للنفي في المنطق الخاص بكل من «ديغناغا» و«دارماكرتي» [تشاتوبادیایا، (١٩٧٩: ١: ٦٢)]، وظهر كبار فلاسفة مدرسة «ميمامسا» في الجيل الذي تلا «دارماكرتي» مباشرة واستولوا على هذا المصدر الفكري الجديد لتوظيفه في أغراضهم الخاصة، وفي جامعة «نالاندا» العالمية كان «بارتيهاري»، و«ديغناغا»، و«دارماكرتي» قد عملوا على حل مشكلة وجودية هامة وهي المفاهيم المتناقضة داخل مذهبي الوحدوية والتعددية، وقاموا بوضع نظرية منقحة للنفي باعتباره الحل لهذه المشكلات، وقام «براباكارا» و«كوماريلا» بتشكيل منظومتيهما الفلسفيتين في اتجاهين مختلفين حول التساؤل الخاص بكيفية دمج هذه المواد الفكرية الجديدة، وكان الاتجاه الراديكالي إلى أقصى الحدود الذي تبناه «كوماريلا» يتمثل في وضع فئات من النفي تمثل كيانات حقيقية، فكان يرى أن الظلام لا يعني مجرد غياب الضوء وإنَّما جوهر له خصائصه الخاصة من السماكة والنحافة، فالنفي ليس حقيقياً فقط لكنَّه يشمل أيضاً أربعاً من ثماني فئات أساسية للوجود:

ـ النفي القبلي وهو عدم وجود شيء ما قبل ولادته.

ـ والنفي البعدي وهو عدم وجود شيء ما بعد فنائه.

ـ والنفي المطلق أو اللانهائي وهو عدم وجود شيء ما في جميع الأزمنة والأماكن فيما عدا تلك التي هو موجود فيها.

ـ والنفي المشترك وهو استبعاد موجودين بعضهما عن بعض.

كان «براباكارا» له موقف معارض جذرياً لموقف «كوماريلا»، حيث أنكر النفي تماماً، فكان يرى أن الواقع وضعي دائماً وأن صور النفي مجرد تعبيرات عن الاستدلال، ويبدو هنا أن «براباكارا» استعار عقيدة «ديغناغا» بأن النفي هو أمر مفاهيمي أو نظري بحت وحاول في الوقت ذاته تجنب النتيجة الطبيعية عند «ديغناغا» بأنَّ العالم هو موجود وضعي لا فروق فيه، وهو ما لم

يكن ليقبله «براباكارا» الذي كان يتبنى الواقعية التعددية [شيرباتسكي، (١٩٦٢: ١: ٤٨٠)]، وحاول «براباكارا» تقليل الأضرار الناتجة من خلال القول بأنه لا يوجد نفي بصفة عامة، فالعدم لا يكون نفياً للشيء على وجه الخصوص، فكل أنواع النفي تكون لشيء محدد ووضعي، والوجود هو كل ما له وجود، وجاء رد «كوماريلا» على عقيدة «بارتريهاري»، و«ديغناغا»، و«دارماكرتي» ضمنياً، ومناقضاً لرد «براباكارا»، حيث قال: إنَّه إذا كان النفي اسمياً ووهمياً خالصاً فلابد أن يكون الواقع الموضوعي غير متمايز، وكان «كوماريلا» يرى أنَّه لا بُدَّ من الدفاع عن تعددية الكيانات الواقعية، وبالتالي: القول بواقعية النفي، بل مجموعة كاملة من عمليات النفي لتفسير الاختلافات في الزمن وكذلك فيما بين الأشياء المتزامنة.

الجدل حول المعرفة والوهم

كان هناك اختلاف بين «براباكارا» و«كوماريلا» حول نظرية المعرفة كما هو متوقع [راغو، (١٩٨٥: ٥٠ ـ ٥٦)، بوتر Potter، (١٩٧٦: ١٩٧ ـ ٢١٢)]، وكلاهما يتبنى وجهة نظر قريبة من البوذية وهي أن كل ما نعرفه يكون من خلال الوعي، ونظراً لعدم وجود معيار لصحة المعرفة خارج الوعي توصل «براباكارا» إلى استنتاج أن المعرفة صحيحة في حد ذاتها، ولا تنشأ الآراء الزائفة من الإدراك الواعي وإنَّما من تدخل عوامل أخرى مثل اعتراض شيء مادي مسار البصر، أو الذكريات أو الاستدلالات التي تضاف إلى الإدراك، فعندما يرى شخص ما حبلاً موضوعاً في ممر بأحد الغابات ويظنه ثعباناً تكون عملية تكوين الرأي الإدراكي البسيط سليمة رغم ذلك، فالشيء موجود ويؤدي إلى الإدراك الحسي، ولا يمكن تكذيب رأي بسيط، فإذا تم تكذيبه بإدراك آخر (مثل إلقاء نظرة أقرب على الحبل)؛ فإن ذلك يثبت أن الرأي الأول لم يكن بسيطاً في حد ذاته، فعمليات الإدراك اللاحقة لا تثبت أن الإدراك الأول صحيح، فكل ما يمكن أن تقوم به هو التأكيد على أنه كان إدراكاً بسيطاً، ولا يمكن إثبات صدق الإدراك إلا بواسطة ذلك الإدراك فقط.

ويدافع «براباكار» عن مذهب واقعي متطرف ضد أي نظريات للمعرفة تشبه تلك النظريات عند البوذية حول عدم واقعية (أو وهم) العالم، إلَّا أنَّ

«كوماريلا» يتبع أسلوب النفي، فهو يرى أن الأخطاء تنشأ عند فرض غير الموجودات (الذكريات) على الحاضر، ونظراً لأن «كوماريلا» يرى أن عمليات النفي الخاصة تعد كيانات واقعية يكون هناك باستمرار إدراك حسي لما هو واقعي حتى في حالة الخطأ، وهذه الحجج المنطقية تعيد صياغة المفاهيم البوذية لصالح الدفاع عن الواقعية ضد عدم واقعية العالم عند البوذية وتعد جزءاً من البيئة التي نشأت منها مدرسة «أدفايتا»[٥٣]، ويشدد «براباكارا» على الوعي باعتباره نقطة البداية الصحيحة ذاتياً لجميع أنواع المعرفة، وهو ما يذكرنا بمدرسة «يوغاكارا»، ويمهد الطريق لقيام «شانكارا»، و«ماندانا» باستخدام مبدأ إثبات الوجود استناداً إلى التفكير أو الوعي كأساس لإثبات واقعية «أتمن» (Atman) الكلي.

وكان «براباكارا» يتبنى الواقعية التعددية ويستقي معرفة «الأنا» من الإدراك الحسي للأشياء، وهناك ثلاثة أشياء يتم معرفتها تزامنياً وعلى نحو منفصل في كل إدراك معرفي: الذات (Subject) التي تعرف الموضوع (Object)، والموضوع المعروف ومعرفة الموضوع، إلَّا أنَّه لا يمكن رغم ذلك معرفة «الأنا» باعتبارها موضوعاً في حد ذاتها لأن الذات لا يمكن أن تكون موضوعاً، ويجادل «كوماريلا» في هذه النقطة ويقول إن تلك الكيانات الثلاثة لا تتكشف تزامنياً وإن معرفة «الأنا» تأتي من خلال الاستدلال، وحوَّل «شانكارا» هذه النقاط الخلافية إلى وسيلة للتحول الجذري من الواقعية التعددية إلى اللاثنوية المتعالية[٥٤].

ومع ظهور مدرسة «أدفايتا» القوية خلال الجيل التالي قامت مدرسة «ميماسا» بتأسيس واقعيتها المفرطة على الجبهة المعارضة، إلَّا أنَّ الطوائف المتنازعة من هذه المدرسة لم تتمكن جميعها من البقاء في فضاء الانتباه المتاح واحتل مكانها أتباع «كوماريلا باتا» (Kumarila Bhatta)، أمَّا مذهب «براباكارا» فسرعان ما تلاشى وفقد «براباكارا» النصوص الخاصة به، وتحول «ماندانا» الذي كان المنافس الثالث من مدرسة «ميمامسا» إلى مدرسة «أدفايتا»، وكان الضعف الذي عانى منه «براباكارا» يتمثل في أنه كان أقل تطرفاً في واقعيته من «كوماريلا» (وخاصة فيما يتعلق بالتعددية والنفي) وقريباً أكثر من اللازم من البوذية في بعض النواحي في الوقت ذاته، ولعل ذلك الانشقاق الحاسم كان على مسألة وضعت الحدود الفاصلة بين التقليدية

الهندوسية والديانات الابتداعية أو الهرطقية، وتتمثل هذه المسألة في نظام الطبقات الاجتماعية [هالبفاس، (١٩٩١ : ٣٦٧ ـ ٣٧٨)]، فكان «كوماريلا» يرى أن الطبقات ثابتة أزلياً لأنها كليات واقعية (مثل «الأنواع الطبيعية»)، فتقديم القرابين هو الطريقة الوحيدة لجمع الحسنات، ولكن الذكر البراهماني فقط هو الذي يجوز له تقديمها، كما لا يمكن للمرء فقد هُويته كبراهماني مهما كانت الأفعال غير الأخلاقية التي ارتكبها، وهو رفض صريح للنقد البوذي لنظام الطبقات الاجتماعية الهندوسية ومفهوم الحسنات التي تنشأ من الأفعال الأخلاقية في البوذية، وكان «براباكار» أكثر تحرراً فيما يتعلق بهذه القضية، حيث اختلف مع «كوماريلا»، وقال: إنَّه لا يوجد سوى كلية الطبيعة البشرية التي يتشارك فيها البراهماني والمنبوذ، والرجال والنساء، وكان هذا سبباً في الإهمال الذي عانى منه بعد ذلك بعد أن حققت الهندوسية نصراً حاسماً على البوذية، واحتل أتباع «كوماريلا» مكانه في حيز الاهتمام مع تمسكهم بتطرفهم الذي لا يقبل الحلول الوسط.

يتضح جلياً اندلاع ثورة «أدفايتا» داخل معسـر الراديكالية في مدرسة «ميمامسا» في حالة «ماندانا ميشرا» الذي كان يعد ثالث المنهجيين العظماء في هذه المدرسة، وكان يشتهر بشروحه النحوية التي كان يدافع فيها عن نظرية «سفوطا» (Sphota) عند «بارتريهاري» الذي كان منشغلاً بالمجال التقليدي لمدرسة «ميمامسا»، وكان دفاعه عن عقيدة كلمة «براهماني» أو التطابق بين الله والمقطع (aum) صورة أخرى للادعاء القديم لمدرسة «ميمامسا» بأن كتب «فيدا» أزلية بسبب أزلية الأصوات المكونة لها، إلَّا أنَّه ذهب بهذه الحجة في اتجاه الوحدوية المتطرفة، حيث افترض وجود وحدة متعالية وغير متمايزة تنحل إلى التعددية الوهمية للكلمات داخل الزمن، ولا شكَّ أن اهتمام البوذية بنظرية «سفوطا» التي تقول بأزلية معاني الكلمات كان أيضاً أحد العوامل المحفزة للإبداع في مدرسة «ميمامسا».

وتوجد أصداء لهذا الجدل في المناقشات التي دارت بين «براباكارا» و«كوناريلا»، حيث كان الأول يرى مثله مثل «بارتريهاري» أن وحدة المعنى هي الجملة وأن المعاني لا توجد منفصلة عنها وخاصة عن فعل الجملة الذي يوضح الفعل الذي يعد أساس معنى الكلمة، وأدى ميل «براباكارا» إلى البراغماتية والشمولية إلى اقترابه من عقيدة اللاجوهر في البوذية واتهام أنصار

مدرسة «أدفايتا» له ـ مثل شري هارشا (Shri Harsha) (القرن الثاني عشر) ـ بأنه «أحد أقرباء بوذا» [راجو، (١٩٨٥ : ٤٨)]، ويرد «كوماريلا» على «براباكارا» بأسلوب تفوح منه التعددية والتجسيد المتطرفين بأن الكلمات لها معاني ثابتة قبل استخدامها، حيث كان يرى ما تراه مدرسة «ميمامسا» التقليدية من أن الكلمات تطابق الحروف التي تشكلها، ورد على الانتقاد بأن الكلمات تنطق بطريقة مختلفة على حسب المتحدث بأن الأصوات توجد بذاتها وأن كل تعبير ما هو إلَّا تحقيق لهذه الأصوات [إي آي بي، (١٩٩٠ : ٦)، هالبفاس، (١٩٩١ : ٣٧٢)]، ويتضح هنا أيضاً تأثير «بارتريهاري» على مفهوم «كوماريلا» للكليات ليس باعتبارها كياناً ثابتاً، ولكن باعتبارها احتمالاً للتحقق في الزمن، وانتقد «ماندانا» بدوره «كوناريلا»، ودافع عن القوة الكاملة لعقيدة «سوفطا»، وحاول أن يجعل هذا النقد موافقاً لمبدأ الواقعية عند مدرسة «ميمامسا» الذي يجعل تعددية الفرديات في المقدمة من خلال ادعائه بأن معنى «سوفطا» يمكن أن يظهر كاملاً في كل صوت [إي آي بي، (١٩٩٠ : ١٨١)].

وأدى ذلك إلى فتح الطريق أمام النظر إلى العالم التجريبي للفرديات على أنه يظهر معنى متعالٍ أو سامٍ في كل مكان فيه، والخطوة التي تلي ذلك هي القول بأن المعنى هو وحدة، وهي خطوة براهمانية في حد ذاتها، وبعد ذلك تحول «ماندانا» إلى التبعية لمدرسة «أدفايتا».

الانفصال عن التعددية في مدرسة «ميمامسا» والتحول إلى اللاثنوية في مدرسة «أدفايتا»

نشأت مدرسة «أدفايتا» من الشبكة الفكرية لمدرسة «ميمامسا» وكانت تعد امتداداً لمذهب هذه المدرسة، ولم يكن «هاريبادرا» (Haribhadra) يرى في أثناء حديثه عن «الرؤى الست» في القرن الثامن الميلادي أن هناك وجود لفلسفة «فيدانتا» مستقلة ولكن فقط «اليامينية»، وهم أتباع مؤلف كتاب «ميمامسا سوترا» (Mimamsa Sutra) القديم، وكان الانشقاق داخل مدرسة «ميمامسا» يتمثل في اتجاهين هما «بورفا ميمامسا» (Purva Mimamsa)، أو «ميماسا الأولى» (أو Yajna Mimamsa أي ميمامسا القرابين)، و«أوتارا ميمامسا» (Uttara Mimamsa)، أو «ميمامسا اللاحقة أو الأسمى» التي كانت

تركز على عقيدة البراهمانيين، وهم أفراد طبقة الكهنوت العليا عند الهندوس [تشاتوبادیایا، (١٩٧٩ : ٣: ١٧٣، ٢٨٦)، إليوت، (١٩٨٨ : ٢ : ٣١٠)].

وكانت المدرسة الثانية تشير إلى الشروح المستندة إلى تفسير «باداريانا» (Badharyana) لنصوص «أوبانيشاد» في «براهما ـ سوترا»، وكان «باداريانا» الذي هو على الأرجح شخصية أسطورية تعود النصوص الخاصة بها إلى زمن نصوص «ميمامسا سوترا» التي وضعها «ياميني» (Jaimini) (حوالي: القرن الثاني قبل الميلاد)، وكان لا يزال تابعاً لمدرسة «أدفايتا»، ولم يكن ينقصه فقط الجدل الفلسفي التقني الواضح الذي حصل عليه «شانكارا» من علاقاته بمدرسة «ميمامسا»، ولكن أيضاً بعض العقائد البارزة مثل عقيدة اللاواقع المطلق للعالم التجريبي [تشاتوبادیایا، (١٩٧٩ : ٣: ٢٨٢ ـ ٢٨٣)]، وكان «شانكارا» هو الذي هاجم الاتجاه إلى التعامل مع «بورفا ميمامسا»، و«أوتارا ميمامسا»، كما لو كانا عِلماً واحداً، وكان ينبذ بشدة عقائد شيوخه في مدرسة «ميمامسا» في أثناء محاولته تأسيس مدرسة خاصة به.

وينتقد «شانكارا» جميع المدارس الأخرى الهندوسية والبوذية على السواء، ويشتد انتقاده بوجه خاص لرؤية مدرسة «ميمامسا» عند «كوماريلا» بسبب تبنيه للتعددية وما فوق الواقعية، ولمدرسة «سامخيا» بسبب تعدد الذوات (Selves) فيها وجوهرها المادي، ولكي يتمكن «شانكارا» من تشكيل موقفه المعارض كان عليه أن يتخذ مساراً خطراً فيما يتعلق بتسمية العالم «مايا» أو الوهم (Maya)، حيث إنَّ ذلك جعله يدخل في الحيز الخاص بالبوذية على نحو غير محمود العواقب.

والحقيقة: هي أنَّ «شانكارا» كان يأخذ حججاً منطقية من مدرستَي «مادياميكا» و«يوغاكارا»[٥٥]، وكانت الحركة العبقرية التي قام بها «شانكارا» هي افتراض وجود عالم ذي مستويات ثلاثة وليس مستويين يتمثلان في «نرفانا» و«سمسارا»: التعالي والوهم، وهذه المستويات الثلاثة هي:

(١) المطلق أو البراهماني.

(٢) المظهر.

(٣) الوهم الظاهراتي.

ويمثل المستوى الثاني: العالم الذي نعيش فيه وهو عالم الخبرة العادية، وعلى الرغم من أنه ليس واقعياً على نحو مطلق يمكن للمرء العيش فيه باستخدام مبدأين عاديين، وهما الإدراك الحسي والاستدلال، وتستمر صحة العلاقات المنطقية على هذا المستوى بما في ذلك مبدأ عدم التناقض، ويمكن حدوث بعض الأوهام مثل الحبل/الثعبان، أو الاستحالات المنطقية، ولا يمكن تجاوز هذه العلاقات إلا على المستوى المطلق الذي يوجد بعيداً عن الفارق بين الذات والموضوع.

ويرفض «شانكارا» مثالية «يوغاكارا» التي ترى أن العالم هو مظهر للذات المدرِكة، فطالما أنَّ المرء يعمل على مستوى المظهر يكون العالم موضوعياً، وليس صورة عقلية، ولا يتبدى زيف العالم إلا من وجهة نظر المطلق الأعلى، ولا يدافع «شانكارا» عن الافتراض البسيط بوجود وحدوية متعالية أو متسامية وإنَّما يدافع عن اللاثنائية المطلقة التي لا يوجد بينها وبين الوحدوية المتعالية سوى فارق بسيط.

(كوجيتو Cogito) «شانكارا»

لم يعد «شنكارا» يتقبل مبدأ «براهمان» استناداً إلى التقاليد وحسب، وإنَّما أخذ يورد الأدلة والحجج على ذلك. وتطور المنهج الذي يستخدمه «شانكارا» من خلال المناظرات التي خاضها أسلافه في مدرسة «ميمامسا»، وهو منهج معرفي في جوهره، فلكي يشك المرء في شيء ما لا بُدَّ من وجود أساس لهذا الشك، والقول بأن شيئاً ما متناقض ذاتياً يفترض مسبقاً وجود شيء آخر غير متناقض [شرح براهما ـ سوترا، (٢٢،٢،٣)]، وهذه الحجة هي صورة من مبدأ «كوجيتو»، لكنَّها بدلاً من أن تثبت وجود الذات التجريبية نجد أنها تركز على وجهة نظر مطلقة يمكن الوصول إليها من خلال الذات[٥٦]. ووجهة النظر الأسمى التي تعد واقعية على نحو مطلق وتام هي تلك التي لا شكَّ فيها مطلقاً، وهذي هي «البراهمان» التي لا تسمح بوجهة نظر يمكن أن تؤدي إلى الشك فيها، ويعد العالم بهذا المعيار غير واقعي نسبياً على الرغم من واقعيته النسبية عند مقارنته بالأوهام الظاهراتية (مثل وهم الحبل والثعبان) التي يضعها هذا العالم موضع الشك، ويجب ألا نقول: إنَّ العالم واقعي أو غير واقعي ولكن نسميه مَظهراً.

ولكن في عالم الظواهر يؤدي مبدأ «كوجيتو» إلى عالم من الموضوعات المتعددة، فعادة ما تشمل خبرة «الأنا» الظاهراتية معنى الانفصال عن الموضوعات الموجودة خارج الذات [شرح براهما ـ سوترا، (٢، ٢، ٢٨)].

وهذه التعددية ذاتها واحتمال إخضاع الموضوعات لشكوك معينة هو ما يجعل هذا العالم متدنٍّ بالنسبة إلى المطلق الأعلى الذي يسمو فوق الشكوك بالسمو فوق الفرق بين الذات والموضوع.

وهكذا نجد أنَّ مصدر المشكلة هو تفسير الكيفية التي يمكن بها أن ينشأ المتعالي ـ الذي لا يمكن التوصل إلى فروق أو صفات له ـ عالماً من التعددية الظاهرة، أي كيف يمكن أن ينشأ براهمان المايا.

إنَّ «شنكارا» يتبنى موقف مدرسة «ساتكاريافيدا»، ومفهوم «بارمنيدس» للوجود الذي تتبناه مدرسة «سامخيا»، وتعارضه مدرستَي «نيانا ـ فايششيكا» و«ميمامسا»، فلا يمكن أن ينشأ العالم بواسطة علاقة بين علة ومعلول واضحين، حيث إنَّ العلاقة بين العلة ومعلولها توجِد واقعاً ثالثاً وهي العلاقة ذاتها، ما يؤدي إلى ضرورة وجود علاقات أخرى لملء الصلات البينية، وهذه تؤدي بدورها إلى علاقات أخرى، وهكذا بلا نهاية [شرح براهما ـ سوترا، ٢، ١].

وهذه حجة ضد واقعية اللحظات السببية البارزة، وهي حجة تعيدنا إلى «ناجاريونا»، وتسير بنا نحو «برادلي» (Bradley)، إنَّ المعلول يوجد مسبقاً في علته، ولا يعد أبداً صورة غير مختلفة عنها، وكيفية ذلك تمثل أساساً خصباً للاختلاف فيما بين فلاسفة مدرسة «أدفايتا» اللاحقين.

أصبح «شانكارا» أشهر المفكرين البارزين في تاريخ الفلسفة الهندوسية، حيث إنَّه يمثل هيمنة الهندوسية من الناحية المؤسسية والفكرية، فقد انتقد المدارس المنافسة في هذا المجال واستقى منهم مجموعة من الحجج المنطقية الفنية الراقية ونبذ الباقي، وبعد «شانكارا» فقدت معظم المدارس الهندوسية الأخرى قدرتها على المزيد من الإبداع، وكانت مدرسة «نيانا ـ فايششيكا» وحدها القادرة على الوصول إلى مستوى دفاعي جديد، وقد أسست مدرسة «أدفايتا» الاتجاه الأساسي الذي تكيفت معه جميع الطوائف الأخرى وظهر فيه انقسامات جديدة، وكانت هذه المدرسة تركز على الأسئلة

المحيرة وليس على الحلول في المجال الفكري الجديد، ولم يكن «شانكارا» هو الوحيد الذي اتجه نحو مدرسة «أدفايتا» بما تحويه من الجمع بين الوحدوية المتعالية والوهم العالمي، لكنَّه كان النجم الأكثر سطوعاً، وأعطته أنشطته عدة ميزات منها الشهرة طويلة الأمد التي فاقت شهرة سابقيه، مثل: «جوادابادا»، و«بارتريهاري»، وكذلك «ماندانا» الذي كان معاصراً له.

شانكارا باعتباره نقطة تحول في الشبكات الفكرية

نشأت القدرة الإبداعية عند «شانكارا» من نشأته بالقرب من موجة الإبداع في ثورة «ميمامسا»، حيث حصد تلك الطاقة الهائلة للمجموعة، كما أن رحلاته حول العالم أتاحت له الفرصة لملء الفجوات المؤسسية التي تركتها قواعد البوذية المتهاوية، وكان لديه دافع لوضع أساس قوي للهندوسية التقليدية، لكنَّه قام بتوسيع الأفق الثقافي للهندوسية متجاوزاً معيار «كوماريلا» الخاص بقبول مرجعية أقدم كتب «فيدا» [سميث، (١٩٨٩ : ١٨)]، وبعد ذلك مباشرة ظهر العمل الذي كرس له «شانكارا» حياته كما لو كان ذلك متعمداً من أجل منح الهندوسية هوية مؤسسية، حيث قام بكتابة أول مجموعة من الشروح الشاملة لكتب «أوبانيشاد»، وأصبحت مجموعة نصوص «أوبانيشاد» التي اختارها «شانكارا» هي المجموعة الرئيسية[٥٧]. وتمكن «شانكارا» من خلق هُوية مميزة لمدرسة «فيدانتا» التي استوعبت سابقيه بأثر رجعي، وذلك من خلال إعطاء السمة المؤسسية لعملية شرح نصوص «أوبانيشاد»، ونجد بالمثل أن «شانكارا» هو الذي حول قصيدة «باجافاد جيتا» (أغنية الرب) من هرطقة مدرسة «فيشنافا» الألوهية (أي: عبادة «فيشنو» باعتباره معبوداً أسمى) إلى موضوع الشروحات البراهمانية التقليدية [راجو، (١٩٨٥ : ٥٢٨)].

وأعطى «شانكارا» هذا البرنامج الثقافي أساساً ماديّاً من خلال وضع نظام كهنوتي هندوسي من أشهر الرهبان ليحتلوا مكان الرهبان البوذيين، وتأسيس أماكن (Maths) تعد مراكز للمعرفة وتحل محل جامعة «نالاندا» البوذية والأديرة البوذية الكبيرة[٥٨]، ومنذ ذلك الحين فصاعداً أصبح الدور الذي يلعبه مدرس الأسرة التقليدي في البراهمانية يواجه تحدياً من قبل المؤسسة الجديدة للمفكرين الدينيين، وفي الوقت ذاته قام «شانكارا» بفصل

رهبنة «سمارتا» التابعة له عن الزهاد الهندوس المتجولين مثل أتباع «الشيفية» الذين يؤمنون بأن الخلاص لا يأتي بالأفعال الخيرة ولكن بالرحمة، وقام بذلك عن طريق منع الممارسات المتطرفة مثل الوسم بالنار، وإقامة مستعمرات يتم تمليكها، وهكذا نجد أن «شانكارا» هنا أيضاً قام بنفس الحركة القديمة التي أنجحت حياة الرهبنة في البوذية، وهي تحديد مسار معتدل بين المسارات المؤسسية المتطرفة.

انتشار مدرسة «فيدانتا» على نطاق واسع بعد انتصارها

انقسمت الاتجاهات الفكرية السائدة لملء الفراغات المتاحة في فضاء الاهتمام، وتبع ثورة «أدفايتا» الناجحة ظهور طوائف متشعبة؛ والإبداع الفلسفي هو عملية مجادلة، وقد ظهر فيما بين معاصري وتابعي «شانكارا» أربعة اتجاهات، وكانت النقاط الأساسية للخلاف هي العلاقة بين «براهمان» والعالم، وكانت الحجج المنطقية ترتكز على المفاهيم القديمة للجوهر والاختلاف والسببية، وكان أنصار مدرسة «فيدانتا» يقومون بإعادة خلق رأس المال الثقافي القديم في إطار جديد.

لم يكن «شانكارا» هو الوحيد الذي أدى إلى ظهور مدرسة «فيدانتا» حتى وإن كان قد فعل ذلك بالتعاون مع سابقيه مثل «غوادابادا»، والقليل من الشخصيات الأولى غير المشهورة الذين كانت عقائدهم أقل وضوحاً [إيزايفا Isayeva، (١٩٩٣ : ٣٩ ـ ٤١)]، لقد كانت هناك حركة تتشكل حول الشروحات التي تتناول نصوص «براهما سوترا»، وكذلك استراتيجية صياغة هندوسية تقليدية مستقاة من نصوص «أوبانيشاد».

ومن بين تلك الاتجاهات مدرسة الألوهية التي تسمى «بيدابيدافادا» (Bhedabhedavada) التي كان من روادها «بارتريبرابانشا» (Bhartriprapancha) (رقم: ١٠٤ في مفتاح الشكل: ٥ ـ ٤)، و«باسكارا» (Bhaskara) الذي اتهم «شانكارا» بالاستسلام «الدارماكرتي»، وقال: إنَّ براهمان لا يمكن أن يكون وعياً خالياً من الصفات، ولا يمكن أن يكون العالم وهماً وحسب كما هو الحال في البوذية، حيث إنَّ براهمان يمتلك جانبين مزدوجين هما التعالي فوق الصورة، وفي الوقت ذاته امتلاك سمات حقيقية باعتباره العلة التي أنتجت العالم الذي يعد معلولاً له [ايزايفا، (١٩٩٣ : ١٤، ١٧٨، ٢٤٣)]،

وقامت مدرسة «أدفايتا» التي كانت تعارض هذه الألوهية التقليدية بجعل عقيدة «الأوبانيشاد» التي تقول بالتطابق بين الروح البشرية والمطلق هي العقيدة الأساسية التي تستند إليها فلسفة «فيدا»، وبالتالي: العقيدة الأساسية للهندوسية التقليدية، وللمرة الأولى بين أنصار «دارشانا» الهندوس تم تفسير الكون ذاته على أنه الوعي في جوهره وبمفرده، وكان ذلك المجال مليئاً بالغموض، وظهرت ثلاثة اتجاهات داخل مدرسة «أدفايتا» ذاتها.

مشكلات عميقة للوحدوية الوجودية

طور الفيلسوف «ماندانا ميشرا» الذي كان تابعاً لمدرسة «ميمامسا» شكلاً آخر من مدرسة «أدفايتا» أصبح في النهاية يُعرف باسم مدرسة «باماتي»، ولحماية نقاء البراهمان الأعلى تعطي هذه المدرسة نوعاً من الاستقلال للأرواح الفردية باعتبارها محل الجهل الذي يشكل عالم الوهم، واستخدم «ماندانا» أدوات المناطقة للإشارة إلى أنَّه قد لا توجد علاقة بين براهمان والعدم، حيث إنَّ هذه العلاقة سينقصها أحد شروطها، فالعالم يوجد بأحد المعاني إلا «أنَّه معنى لا يمكن أن نتحدث عنه» [بوتر، (١٩٧٦: ١٦٣)، هالبفاس، (١٩٩٢: ٤٤)، ايزايفا، (١٩٩٣: ٦٦ ـ ٦٧)]، وهذا يشبه «جوهر الوجود» غير المنطوق عند «دارماكرتي» الذي يُفرض عليه الفروق من خلال الاستدلال اللغوي.

وقام «بادمابادا» تلميذ «شانكارا» بصياغة الاتجاه الثاني لمدرسة «أدفايتا»، وقام بتفصيله والتوسع فيه «براكاشاتمن» (Prakashatman) (في الفترة بين عامي: ١١٠٠، و١٣٠٠ ميلادية)، ومدرسة «فيفارانا» (Vivarana) كما تدعى، وقد اختاروا التعامل مع الجانب الآخر من المشكلة، فبدلاً من تقليص قوى براهمان قالوا: إنَّه مصدر الوهم، وتقترب مدرسة «فيفارانا» من المثالية المطلقة والأنانية (Solipsism)، فهي ترى أن تعددية العالم تعتمد على الذات المدرِكة وأن تعددية الذوات تعد وهماً مثل الأقمار الكثيرة التي نراها فوق صفحة المياه المترقرقة [بوتر، (١٩٧٦: ١٦٨ ـ ١٨١)]، ولكن براهمان نفسه لا بُدَّ أن يتضمن طبيعتين توصفان بأنهما طبيعة أساسية وطبيعة عرضية: الوعي الشاهد النقي بالإضافة إلى الجهل الأولي الذي يعد العلة المادية المنتجة للعالم، والفارق بين مدرستَي «باماتي»، و«فيفارانا أدفايتا» يُشبه

الفروق بين التجريبية الراديكالية عند «دارماكرتي»، والمثالية عند مدرسة «يوغاكارا» في البوذية [بوتر، (١٩٧٦: ٢٣٢ ـ ٢٣٣)، ايزايفا، (١٩٩٣: ٢٤٠ ـ ٢٤٣)].

وكان ذلك التوجه المثالي بدوره موضع انتقاد من قبل اتجاه آخر من اتجاهات مدرسة «أدفايتا» يقوده «سوريشفارا» الذي كان أحد تلامذة «شانكارا»، وأشار «سارفاجناتمن» الذي كان أحد أتباع «سوريشفارا» إلى اللغز، وهو أن تعددية الذوات يُعد وهماً، فكيف يمكن لذات واحدة أن تتحرر دون تحرر الذوات الأخرى في الوقت ذاته؟

لقد كان «سوريشفارا» يرى أنَّه لا يوجد حل لمعضلات الوحدة المتعالية أو السامية مقابل تعددية الخبرة إلا من خلال تجاوز المفاهيم، وهذه الصورة من مدرسة «أدفايتا» تشبه مدرسة «مادياميكا» البوذية، وكان «سارفاجناتمن» يجادل بالتوازي مع «ناغاريونا» الذي كان مفهوم «سامسارا» (Samsara) لا فرق بينه وبين مفهوم «نيرفانا» عنده، فكان «سارفاجناتمن» يقول بأنَّه بعد التحرر لا يختفي العالم، وإنَّما يحس المرء بوميض من الفهم يتجاوز الفروق [بوتر، (١٩٧٦: ١٨٠)]، وهذا الموقف يناقض تأكيد «ماندانا» على الجدل المنطقي، وأصبح في نهاية الأمر هو الموقف السائد في مدرسة «أدفايتا»، وأصبح «شانكارا» يَعد بأثر رجعي مناصراً لما يدعوه «كارل بوتر» (Karl Potter) «فلسفة الطفرة» في حين تلاشى في النهاية التوجه الذي انتحاه «ماندانا» الذي يبدو أنَّ المدارس الأخرى كانت تعد أهم أتباع مدرسة «أدفايتا» حتى القرن العاشر الميلادي [إي آي بي، (١٩٨١: ١٧)].

وخلال هذه المعركة كانت الشهرة التي نالها «شانكارا» في النهاية تستند إلى القاعدة المؤسسية المتمثلة في تأسيس طبقة كهنوتية من الرهبان، أمَّا خصومه فقد ذوت شهرتهم حتى مع العودة إلى بعض حججهم لانتقادها.

لقد أوجدت ثورة «أدفايتا» ثلاث مدارس على الجانب الهندوسي موازية للمدارس الثلاث الرئيسية للبوذية في مراحلها الأخيرة، وهي: مدرسة «باماتي»، و«فيفارانا»، و«فلسفة الطفرة» عند «سوريشفارا»، وهذه المدارس توازي المنطق السلبي عند «ديغناغا»، و«دارماكرتي»، ومدرسة «يوغاكارا»، ومدرسة «مادياميكا»، ولم يتبق من البوذية إلَّا التعددية والواقعية في نصوص

«أبيدارما»، إلَّا أنَّ هذا الحيز كان قد احتلته بالفعل على الجانب الهندوسي مدرسة «نيانا ـ فايششيكا»، وهي المدرسة الهندوسية المنافسة التي ازدهرت بعد مجيء مدرسة «أدفايتا»، ومن المؤكد أن فلاسفة مدرسة «أدفايتا» دافعوا عن أنفسهم ضد الاتهامات التي وجهها لهم خصومهم بأنَّهم كانوا بوذيين سرّاً، وأكدوا على الفرق بين مفهوم اللحظية والطبيعة الوهمية للذات في البوذية وما يرونه من وجود ذات خالدة هي براهمان، وكان «بوتر» يرى في عام ١٩٧٦ أن ثورة «أدفايتا» نقلت الاهتمام في الحيز الفلسفي من الجانب «الأيسر» للتعددية السببية إلى الجانب «الأيمن» للوحدوية السببية عند «بارمنيدس»، إلَّا أنَّه مع أخذ هذه التحولات في التوجه الأساسي نجد أنَّ اختفاء البوذية باعتبارها إحدى الديانات والفلسفات الناشطة أتاح الكثير من رأس مالها الثقافي للاستخدام في هذا السياق الجديد، وفي الجولة التالية ومع هيمنة الجانب الصوفي غير النظري من مدرسة «أدفايتا» (أي: شبيه مدرسة «مادياميكا») أصبحت المصادر الثقافية لمنافسيها المدحورين متاحة للاستخدام من قبل منافسين جدد لمدرسة «أدفايتا» داخل معسكر مدرسة «فيدانتا» الذي كان يزداد حجماً أكثر فأكثر.

أتباع اليانية والتيارات المعاكسة في الجانب الآخر: الاستقرار الفكري في المواضع الصغيرة طويلة الأمد

لكي تكتمل الصورة التي نُقدمها هنا للعوامل الفكرية المحركة لا بُدَّ من التوقف مؤقتاً للنظر في العديد من الاتجاهات التي تتميز بتحفظها وسط عمليات إعادة تجميع الصفوف التي كانت تدور حولها، ومثل هذه المدارس توجد لفترة طويلة من الزمن دون تغير يُذكر أو اختلاف داخلي في موقفها الفكري، ويكون لهذه المدارس تأثير بسيط نسبياً في عمليات إعادة التنظيم الإبداعي عند الطوائف الأخرى، حيث يمكن بدأ المناقشة في أي موضع تقريباً ما دام موقف هذه المدارس المتحفظة لا يتغير إلا نادراً، وفي أي موضع يميلون فيه إلى مقاطعة الرواية، ويتضح تماماً من صعوبة الكتابة عنهم بسلاسة وسهولة المشكلة التي كانوا يعانون منها في المجال الفكري، وهي أنهم دائماً كانوا يمثلون قضية جانبية، ولم يكن بمقدورهم أبداً أن يكونوا في قلب النقاش، وهذا النمط يتكرر في ثلاث مدارس من هذا النوع.

كان أتباع مدرسة «بودغالافادا» (Pudgalavada) طائفة راسخة الجذور تقريباً خلال فترة حياة «بوذا» في الهند، وعلى الرغم من أنهم تعرضوا للهجوم في مرحلة مبكرة (حوالي عام: ٢٥٠ قبل الميلاد بواسطة موغاليبوتا ـ تيسا)، وفي مرحلة متأخرة (في أوائل القرن الثامن الميلادي من قِبَل «كامالاشيلا» Kamalashila) بسبب عقيدة الشخصية الثابتة عندهم.

من الواضح أن تلك المدرسة لم تطرأ عليها تغيرات فكرية مهمة، حيث إنَّ موقفهم المتطرف داخل البوذية الذي كانت الفرق البوذية الأخرى تعدّه بدعة أو هرطقة ساعد في ثبات هذه المدرسة من الناحية العقائدية، وهناك مدرسة مشابهة لهذه المدرسة في الفلسفة اليونانية، حيث كان مؤيدو الأبيقورية (Epicureans) يشتهرون بالثبات غير المعتاد لعقيدتهم على مدى خمسمائة عام، وكذلك كانوا يشتهرون بالعزلة الاجتماعية عن غيرهم من الفلاسفة، وهذا يناسب نمط المدارس المتطرفة التي تحتل مكاناً غير مرموق في الحيز الفلسفي.

ويعد أتباع مدرسة «أجيفيكا» (Ajivika) الذين نشأوا في نفس الشبكة الفكرية التي نشأ فيها «ماهافيرا» (Mahavira) و«بوذا» (Buddha)، وبقيت مدرستهم حتى عام: (٩٠٠ ميلادية)، [باشام Basham، (١٩٥١)] مثالاً آخر على هذه المدارس المتحفظة، وكانت العقيدة المميزة لهم هي الجبرية المتطرفة فيما يتعلق بالكارما التي لا يمكن التغلب على آثارها مهما بُذل من جهد، كما قاموا أيضاً بالاستيلاء على مبدأ الذرية في بدايته عند «باكودا كاكايانا» (Pakudha Kaccayana)، وأعطاهم ذلك جانباً مميزاً من المجال الفكري بين الحركات الموجودة في ذلك الوقت على الرغم من أنهم كانوا يشبهون في ممارساتهم الاجتماعية غيرهم من زهاد الحركة الكاريزمية، وكانوا يشبهون على وجه الخصوص أتباع الديانة اليانية في عريهم وزهدهم الشديد، وعلى الرغم من أن التناقض الظاهري بين الجبرية عندهم وممارساتهم التي تبحث عن التحرر كانت موضع نقد من قبل خصومهم كما كان يحدث غالباً، لم يمنعهم هذا التناقض من البقاء لأجيال كثيرة، بل إن الهجمات الخارجية على عقيدتهم الرمزية ربما تكون قد ساهمت في زيادة تماسك هذه المجموعة.

وتستمر مثل هذه المدارس على مدى فترات طويلة عندما يكون لها موضعٌ ثابتٌ ولو كان صغيراً في عالم الدعم المادي وكذلك داخل الحيز الفكري، وكان لأتباع اليانية موضع من هذا النوع، وهم يعدون مثالاً واضحاً على الفرق بين التفكك المؤسسي والانشقاقات الفكرية، حيث إنَّهم في مرحلة ما بين عامي: (٣٠٠ قبل الميلاد، و١٠٠ ميلادية) تفرعوا إلى فرقتين هما «ديغامبارا» (Digambara) (أي: «المتشحون بالفضاء»)، و«شفيتامبارا» (Shvetambara)، (أي: «المتشحون بالبياض»).

واستمرت الطائفة الأولى في ممارسة التقاليد القديمة للزهد إلى درجة العري التام، أمَّا الفرقة الثانية فقد خففت من هذا التشدد، وكان ذلك يعد انشقاقاً حول الممارسات الصارمة والملكية، ولا يشبه الانشقاق الأول في البوذية، واستمرت الفرقة الأكبر المتشحة بالبياض التي كانت أكثر اعتدالاً في الانقسام إلى حوالي ٨٤ فرقة، أمَّا الفرقة التي كانت أكثر تشدداً فقد احتفظت بوحدتها [راجو، (١٩٨٥: ١٠٥)، باشام، (١٩٨٩: ٦٤)، تشاتوبادیایا، (١٩٧٢: ١٣٢)، زيمر Zimmer، (١٩٥١: ٢١٠ ـ ٢١١)، أو أيتش آي OHI، (١٩٨١: ٨٠)]، إلَّا أنَّ الاختلافات بين هذه الفرق كانت على مسائل غير ذي أهمية تتعلق بالأصول المتبعة ولا أهمية لها في الحياة الفكرية.

ظهر أوائل فلاسفة اليانية ذوو الشهرة الواسعة بعد الانشقاق الكبير، وهم «أوماسفاتي» (Umasvati) الذي قام بتأليف نصوص «يانا سوترا» (Jaina Sutra)، و«كونداكوندا» (Kundakunda) الذي يعد المرجع الثاني من حيث الأهمية، وكلاهما حوالي عام: (٢٠٠ ـ ٤٠٠ ميلادية)، [هالبفاس، (١٩٩٢: ٩٢)]، وعلى الرغم من أن التقاليد الشفوية لليانية لم تكتب حتى عام: (٤٥٠ ميلادية)، وكان كلٌّ من أتباع اليانية العراة والكاسين لهم نشاط فلسفي كانت كلتا الفرقتين تتقبلان من الناحية الجوهرية نفس الشريعة، وكذلك نفس الفلاسفة والمناطقة الرواد، وهذا صحيح على مدى تاريخ اليانية، وأصبح أتباع اليانية ناشطين في المجال الفكري، وكانوا يسيرون وراء الاتجاهات البوذية والهندوسية، ولا تعطينا النسخ الأولى من نصوص «يانا سوترا» (Jaina Sutra) سوى فكرة ضئيلة عن حياة الزهد التي كان يعيشها «ماهافيرا» (Mahavira)، أمَّا النصوص الكاملة فتشبه نصوص «ماهيانا سوترا»

(Mahyana Sutra) المعاصرة مثل نص «لوتس» (Lotus)، حيث كانت تمتلئ بالمناظر الكونية والفترات الزمنية الواسعة التي يحتلها السابقون حتى مؤسس هذه الديانة الذي رفع الآن في فخامة دنيوية فوق هيكل من الآلهة الهندوسية.

وتشبه الميتافيزيقا عند اليانية المبكرة السلسلة السببية عند البوذيين التي تؤدي من المعرفة الخاطئة إلى العبودية في العالم الدنيوي، إلَّا أنَّ أتباع اليانية أبرزوا فارقاً مهمّاً بينهم وبين البوذية في مرحلة مبكرة، وهو أنهم كانوا يتقبلون وجود «أتمن» أو الذات ـ أو في الواقع تعددية من الذوات ـ، ويجادلون ضد الذات الكونية المفردة التي تدافع عنها مدرسة «أدفايتا» تماماً مثلما جادلوا في الأدلة التي تقدمها مدرسة «نيانا» لإثبات وجود إله أسمَى.

ويؤمن أتباع اليانية بأنَّ الذات تعد جوهراً ممتداً يختلف في الحجم ليناسب الجسد الموجود فيه، وكل ذات كليَّةُ العلم وتعلمُ الماضي والمستقبل للكون بأكمله، إلَّا أنَّ علمها يصبح خفيّاً باكتساب غطاء من الكارما الذي يعد هو الآخر جوهراً ماديّاً في حدِّ ذاته، أي: ما يشبه جزيئات التراب المُلَوِّثة، ويتميز علم الوجود في اليانية بواقعية أو تجسيد ساذَج إلى حد ما، حيث تعامل الإدراكات الذهنية على نفس مستوى الموضوعات المادية[٥٩]. وكان أتباع هذه الديانة يرون أن الممارسات القاسية التي تهدف إلى التوبة تزيل الكارما المتراكمة حتى الخلاص النهائي.

وأصبحت فلسفة اليانية مُفَصَّلَة مثل نظام تصنيف «أبيدارما»، إلَّا أنَّ كل شيء فيها يُعامل كجوهر بما في ذلك الحركة والراحة والمكان والفعل، ويذكرنا هذا التصنيف للجواهر بصورتي علم الوجود لدى مدرستي «نيانا» و«فايششيكا» اللذين تطوَّرا في تلك الفترة، وبدأ أتباع اليانية يحققون تميزاً خاصاً بهم عندما بدأوا في انتقاد المدارس الأخرى لكونها أحادية الرؤية، فالعقيدة البوذية التي تقول بأن كل شيء معاناة صحيحة من وجهة نظر واحدة وغير صحيحة من وجهة نظر أخرى، ويمكن قول الشيء نفسه عن عقيدة مدرسة «سوترانتيكا» (Sautrantika) التي تقول بأنَّ كل شيء عابر، أو ادعاء مدرسة «سارفاستيفيدا» بأنَّ كل شيء جوهري، وقبل أتباع اليانية بحلول وسطى فيما بين مختلف المدارس الفلسفية في البيئة الفكرية آنذاك، وظهرت

نظرية المعرفة الخاصة بهم إلى الوجود عندما انضم «سيداسينا أكلانكا» (Siddhasena Aklanka) (من القرن السابع إلى الثامن الميلاديين) إلى الحرب بين البوذيين والهندوسيين حول المنطق، حيث أضاف أتباع اليانية إلى المقولات المنطقية المقبولة مجموعة أخرى من الأحكام، وهي «لا يمكن وصفه»، و«لا يمكن البت فيه»، وقاموا بوضع منظومة منطقية مدرسية معقدة يتفردون بها من خلال التصنيف المشترك بين هاتين المقولتين ومقولتي «صحيح» و«غير صحيح»، و«موجود» و«غير موجود».

وقام أتباع اليانية بتطبيق هذا المنطق على علم الوجود الذي تجادل فيه مدرسة «مادياميكا» وغيرها من المدارس البوذية والهندوسية، وكانوا يرون أن كل موضوع له عدد لا متناه من الأوضاع أو الخصائص، فكل الفرضيات صحيحة من وجهة نظر واحدة وخاطئة من وجهة نظر أخرى، وكل موضوع متطابق مع الموضوعات الأخرى ومختلف عنها في الوقت ذاته.

وأدى وجود أتباع اليانية في موقع الدفاع عن النفس دائماً إلى إضفاء السمة العالمية عليهم، حيث كانوا يتقبلون منافسيهم من الخارج، وفي الوقت ذاته أدى ذلك إلى توحيدهم داخلياً من الناحية الفكرية.

وكان «يانا هاريبادرا» (Jaina Haribhadra) هو من قام بعمل أول دراسة مسحية عامة للفلسفة الهندية خلال القرن الثامن الميلادي تقريباً، وهو الذي قام بصياغة قواعد «دارشانا» الستة، ثم قام شراح اليانية بنشر هذه المنظومة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وأصبحت اليانية تمثل اتجاهاً متسامحاً على نحو غير عادي في الجدل المشتعل في الفلسفة الهندية، ويبدو هذا أمراً مدهشاً بالنظر إلى الممارسة العملية لأتباع اليانية، حيث كانت هذه الديانة أكثر تشدداً من أي ديانة دائمة في الهند، لقد كان أتباع هذه الديانة من المتعصبين العراة الذين كانوا يمارسون الزهد بتطرف، حتى إنَّهم كانوا يغطون أجسادهم بالقذارة، ويقومون بتجويع أنفسهم حتى الموت، ومن غير المتوقع أن يهتم هؤلاء كثيراً بوضع فلسفة مجردة، ناهيك عن فلسفة تتميز بالانسجام والحلول الوسط.

إنَّنا نجد ثانية أنَّ التفاعل بين الاتجاهات في إطار الفضاء الفكري هو الذي يشكل التطور الفكري أكثر من الظروف الخارجية للحياة التي تشكل كل

فرقة بانعزال عن غيرها، لقد كانت فلسفة اليانية التي ترى جانباً صحيحاً في كل اتجاه هي التي منحتهم رؤية فوقية تمكنهم من رؤية بقية المجال الفكري، وساهمت في بقائهم فكرياً كاتجاه موحد، وفي الوقت ذاته لم ينجح هذا الاتجاه في إقناع أحد آخر، وتجاهَلَهم منافسوهم بصفة عامة، لقد كانت الاستراتيجية التي استخدمها أتباع اليانية استراتيجية قوية ولكن تتميز بالجبن إلى حد ما، حيث كانت اليانية ـ مثلها مثل الاتجاهات المتسامحة السلبية على مرِّ التاريخ الفكري ـ تفتقد الطاقة الإبداعية التي حصل عليها غيرها من الاتجاهات الفكرية من أنشطتها الأكثر عدوانية في الجدل في المجال الفكري المتغير.

استقرار المجالات الفكرية ثانية بعد بوذا

بعد ثورة «فيدانتا» حدث تغير جديد وفقاً لقانون الأعداد الصغيرة، حيث انقسمت مدرسة «أدفايتا» المنتصرة إلى ثلاث طوائف بالإضافة إلى طائفة رابعة من مدرسة «فيدانتا»، أمَّا البوذية التي كانت تذوي والمدارس الهندوسية التي تختلف عن مدرسة «أدفايتا»؛ فتبنت مذهباً توفيقياً.

التوفيق بين المذاهب في البوذية المحتضرة

عملت الآن المدارس البوذية القديمة معاً بشكل دفاعي، فقد قام «شانتراكشيتا» وتلميذه «كاملشيلا» في منتصف القرن السابع بتجميع مدارس الماهايانا المنافسة لمادياميكا ويوغاكارا، وقام أيضاً بمضاعفة نظرية المعرفة الخاصة بمدرسة سوترانتيكا التابعة لدارماكيرتي [راجو، (١٩٨٥: ١٦١)، وناكامورا: (١٩٨٠: ٢٨٣)].

قام كاملشيلا بدفع الهجوم الهندوسي على منطق دارماكيرتي، وفي الوقت نفسه شن هجوماً مضاداً على كل مدرسة: مدرسة ميمامسا لإضفاء الطابع المادي على الروح التابعة لسامكيا وكوماريلا ومسلمات مدرسة نيانا ـ فاشيشيكا ويوغا الإله، ومدرسة أوبانيشاد فيدانتست.

وكان التجميع المنطقي الذي قام به دياميكا ويوغاكارا هو المدرسة الأبرز في الفلسفة البوذية التقنية في نالاندا، وقد انتهى كلٌّ منهما كمُبشر على نحو مميز في التبت جنباً إلى جنب مع بادما سامبهافا الداعي لسحر تانترا(٦٠).

كان ظهور فلسفة تاتنرا لمذهب فاغرايانا (وسيط الماس) أكثر شعبية لكن أضعف فكرياً. وهنا تم تحويل المخاوف البوذية بشأن الخلاص المتسامي إلى السحر الدنيوي، هذا وتحولت الممارسات من تأمل سانييتا إلى تصور القوى الإلهية الداخلية، والماندالا وترنيم المانترا التي من المفترض أن تتردد أصداء مقاطعها مع تشاكرا الجسد والفسيولوجيا الغامضة والاتصال الجنسي اليوغي.

وحيث إنَّ مجتمع الرهبان الزاهدين الذين لا عائلة لهم ولا ملكية لهم هو الأساس التنظيمي للبوذية، فإن التانترا الجنسية التي تضم الرهبان والمخلصين من الرجال والنساء أحدثت تحولاً في هذا الأساس، وبالتأكيد فإن معظم المفكرين البوذيين الذين نعرف أسماءهم من دارماكيرتي وما بعده كانوا أتباعاً عاديين وليسوا رهباناً(٦١).

وحيث إنَّ آخر نقاط ارتكاز البوذية قد نسفت وصولاً إلى كشمير ومملكة بالا في بنغال، وحتى الجامعات الرهبانية هيمن عليها ممارسو التانترا، أمَّا ما تبقى من الباحثين فكانوا انتقائيين عموماً، وكان بعضهم خبراء طيبي السمعة في جميع مدارس البوذية، لكن يبدو أن تدريس الفاغرايانا كان هو الأكثر رواجاً بالنسبة إليهم.

كانت التانترا هدفاً للفلسفة التي حطت بالبوذية إلى مستوى أدنى من التجريد بالإضافة إلى استبدال معظم تشديداتها الأخلاقية، كما كانت أيضاً أداة للتوفيق بين المعتقدات، وحتى اسم ناغرغونا، فقد ارتبط بنصوص السحر الكيميائي التي انتشرت منذ القرن السابع عشر فصاعداً.

وفي حوالي عام: (١٠٤٠) عندما كانت البوذية على وشك أن تنتهي في البنغال، قام راتناكاراشانتي، آخر فيلسوف، بتصنيف جميع طوائف البوذية في سلسلة مرتبة وفق درجة الفهم لكل طائفة وصولاً إلى فاغرايانا، وفي هذه القرون الأخيرة تضاءل عدد التلاميذ إلى عدة مئات، واستمرت الجامعات الرهبانية بشكل أساسي عن طريق المبشرين والتلاميذ الأجانب [دوت، (١٦٩٢ : ٣٧٥)].

وقام المبشرون البوذيون بالفعل في القرن الثامن مثل آموغهافاغرا بتقديم شعائر التانترا على البلاط الصيني حيث تم نقلها إلى اليابان، وبدأ التبتي

البار الشهير ناروبا كمعطي تراخيص الدخول «بواب» في جامعة فيكرامشيلا وسلسلة مؤسسي المذاهب التبتية الرئيسية (تيلوبا ـ ناروبا ـ ماربا ـ ميلا ريبا) المستمدة من تقاليد التانترا في البنغال.

من المغري أن نعتبر أن التانترا البوذية غرقت في حركة أكبر تعم الهند. كانت آلهة قوى الطاقة وممارسة عبادة الرموز والتراتيم الفسيولوجية الغامضة وطقوس العربدة منتشرة في القرون الوسطى خاصة في حركة شيفا التي جاءت من خارج عقيدة الهندوسية (انظر الملاحظة رقم ٦٢)؛ لكن التانترا البوذية وغير البوذية لهما مسارات مختلفة.

على الجانب البوذي كانت التانترا النفس الأخير ومن الناحية الفكرية أصبحت مظلة احتشد تحتها ما تبقى من الفلسفة البوذية التي تحجرت ولم تعد تمر بأي تطور إبداعي، ومن الناحية التنظيمية فقد مثلت تراجعاً في الرهبان وتحول المركز الأخير المتذبذب للدعم نحو المجتمع العادي ـ الذي هو السبب التنظيمي الرئيسي في فقدان التجريدية الفلسفية.

وعلى الجانب غير البوذي كانت التانترا تنتقل إلى الجانب الآخر وأصبحت مهيبة في العقيدة الهندوسية، وبدلاً من ضياع الحدة الفكرية فقد كانت تعزز منها وتدمج الفلسفة التقنية وتتحول من حركة غير مكتملة للطقوس البدائية إلى جزء معترف به في عالم الحكماء المتعلمين.

هجوم نيايا والهجوم المضاد لأدفياتا
تطور الجدل الهندي

من الآن فصاعداً، سوف يكون اهتمامنا مقصوراً على الجانب الهندوسي من الميدان، ومع وضع طوائف أدفياتا للمنافذ الرئيسية في مركز الاهتمام، حيث تمت إعادة تكييف دارشانز.

كانت الحركة الأولى تجاه التوفيق بين المذاهب الهندوسية عبر اتحاد نيايا وفاشيشيكا الذين كانا مندمجين معاً بالفعل مبدئياً (إن لم يكن لا جدال في ذلك) ضد البوذية في زمن آديوتكارا في القرن السادس واندمجا تماماً في القرن الثامن [هالبفاس، (١٩٩٢ : ٧٣)].

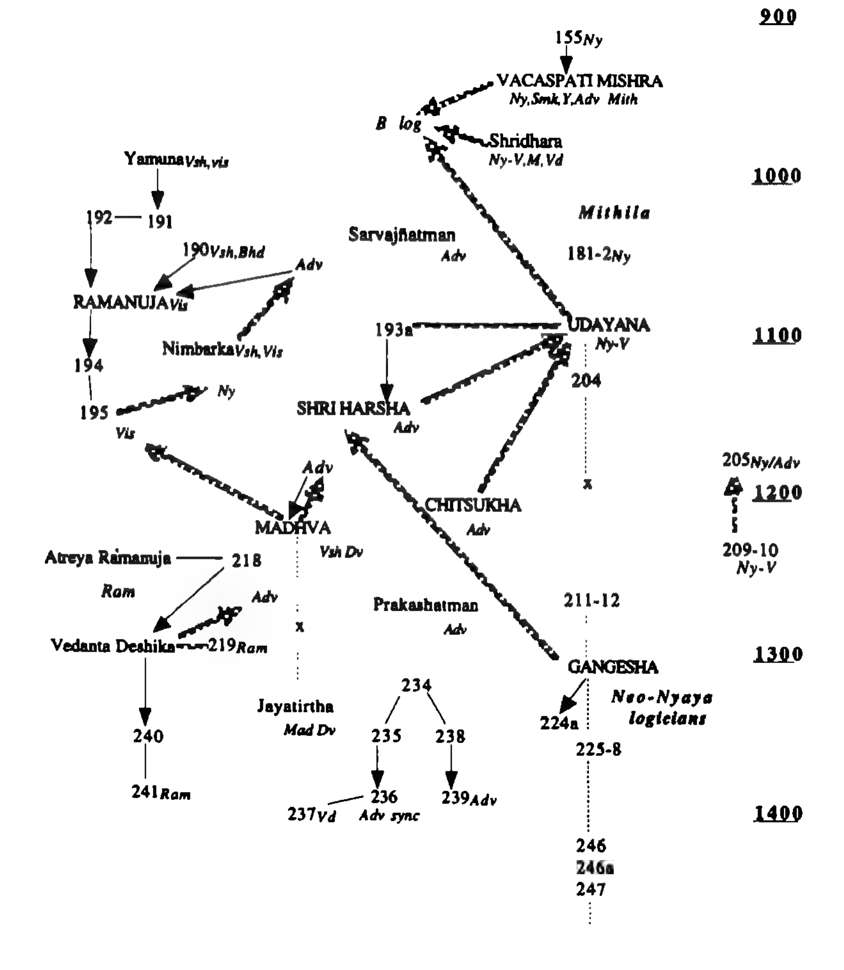
فقدت المدارس غير الفيدانتا قدراتها على المنافسة داخل المعسكر

الهندوسي، واندمجت مع الوحدوية المهيمنة لمتبعي مذهب أدفياتا، وكان فكاسباتي مبشراً في القرن التاسع وهو الموفق بين الخاسرين وكان يكتب تعليقاته على نيايا وسامخيا ويوغا وميمامسا وأدفياتا، يتبع الإثنين الآخرين نسخ ماندانا، الذي يبدو أن مدرسته فكاسباتي قد استمرت في ميتيلا، وحتى نسخة أدفياتا التي دافع عنها، وكانت مدرسة ماندانا هاماتي تفقد صلتها بالفروع التي أنتجت من قبل تلاميذ شانكارا (انظر الشكل رقم ٥ ـ ٥).

وكان التعديل في سامخيا كبيراً بشكل خاص، وكانت سامخيا هي النمط البدائي للفلسفة الهندوسية للقرون التي سبقت ثورات ميمامسا وأدفياتا، والآن أنكر القادة كلاً من المادية والازدواجية، والأسوأ من ذلك هو أن أدفياتا المهيمنة قد سرقت نظرية سامخيا الخاصة بالسببية المتأصلة وجوانبها الكونية، ودمجتهما في المستويات المتوسطة من الحقيقة والارتقاء إلى البراهمانية غير المتمايزة [إي آي بي، (١٩٨٧ : ٢٩ ـ ٣٢)، إي آي بي، (١٩٧٧ : ٤٥٣)].

ومن الآن فصاعداً كانت سامخيا عبارة عن تقاليد غير فعالة، وقد بقيت على قيد الحياة على يد المعلقين الذين أكدوا على توافقها مع المدارس المهيمنة، وقد نضبت ميمامسا أيضاً كمدرسة إبداعية، وتم إبعاد فروع برابراكارا وماندانا من قبل بهاتا ميمامسا الخاصة بكوماريلا، ولكن حتى الأخيرة أصبحت جامدة، ولم تعد تنتج أي إبداع في الأجيال اللاحقة، وشغل ميمامسا المحراب الفائق الواقعية في المساحة الفكرية، وكانت منافستها في هذا المنفذ نيايا ـ فاشيشيكا المدرسة الهندوسية الوحيدة التي بقيت مبدعة خارج معسكر فيدانتا احتلت الفلسفة الهندوسية بعد ظهور فيدانتا، وفي حين تتوافق الدارشانز مع المعتقدات الأخرى فقد شرعت نيايا في الهجوم على المهيمنين الفلسفيين الجدد، وسلطت الضوء لاحقاً على ميتافيزيقيات فاشيشيكا، كما قامت بعمل إصلاحات هائلة في صفوفها في شكل نيايا الجديدة.





الشكل (٥ ـ ٥) المتعارضات الهندوسية، (٩٠٠ ـ ١٥٠٠):
واقعيو نيايا، ومثاليو أدفياتا، دعاة نظرية الازدواجية فايشنافا

جميع الحروف الكبيرة = فيلسوف كبير & Ny = نيايا

الحروف الصغيرة = فيلسوف ثانوي & nNy = نيايا الجديدة

Log = منطقي & M = ميمامسا

Mith = ميتيلا & Smk = سامخيا

V = فاشيشيكا & Y = يوغا

Vd = فيدانتا & B = بوذي

Dv = أدفياتا الازدواجية & Adv أدفياتا

Vsh = فايشنافا (عبادة فيشنو)

Ram = طائفة رامونانغا Mad = طائفة مادافا

Bhd = هيدابهيدافادا، الازدواجية مع الوحدوية

Vis = فيشيهتادفيتا، الوحدوية المؤهلة

وبعد عام: (١٠٠٠) حدثت زيادة سريعة في الصـراعات في معسكر فيدانتا، وكانت المواضيع تمثل تحديات ازدواجية وإيمانية لوحدوية أدفياتا بالإضافة إلى شحذ الأدوات المنطقية ودمجها في المعارك الميتافيزيقية واللاهوتية، وحدثت بروفة لهذه الصراعات منذ عدة أجيال سابقة في كشمير وتجسدت بشكل أكبر في طائفية شيفا[٦٢].

وفي كلتا الحالتين جاءت الدفعة الأولية من علماء المنطق، ونرى ذلك في شبكة الأنماط والخطوط الفاصلة لمعركة النقاشات وأيضاً في التغلغل التدريجي لتقنيات المنطق في الفلسفات الطوائفية، وكانت السياسة الداخلية للفلسفة الهندية بعد أواخر القرن التاسع مدفوعة في جزء كبير منها بالصـراعات والتعديلات المتبادلة لنيايا وفيدانتا.

وكان علماء منطق نيايا الأكثر عالمية بين المدارس الفلسفية مع نظراء قريبين بين البوذيين واليانيين وقدر جيد من التبادل عبر السلالات، وحافظ هذا المحراب المميز داخل المجتمع الفكري الأكبر على نيايا منيعة ضد هيمنة فيدانتا التي دمرت المدارس الهندوسية الأخرى وأعطتها الحماسة لتبدأ هجوماً مضاداً، وكانت نيايا متورطة بالفعل في نقاش طويل مع البوذيين حول قضايا أنطولوجية، وفي الصراع مع مذهب الإسمانية البوذي وعقيدتها بشأن عدم واقعية التجمعات، كونت نيايا وفاشيشيكا جبهة واقعية موحدة، وأصبح عبر الأجيال هذا الوضع الواقعي متطرفاً بشكل متزايد ومدافعاً عن واقعية المواد والعلاقات وبالتأكيد جميع فئات ومقولات اللغة باعتبارها تتوافق مع الكيانات الحقيقية في العالم.

وبينما وسع الخطاب الفلسفي من فئات الجدال قامت نيايا ـ فاشيشيكا باستيعابهم في الوضع الذي يمكن فيه معالجة كل شيء على المستوى نفسه كمواضيع الحياة اليومية التي تدركها الحواس.

فعلى سبيل المثال تم التعامل مع الترابط باعتباره اللاصق الذي يتواجد في الكون إلى الأبد [هالبفاس، (١٩٩٢ : ٣٨)، وستاشربتسكي، (١٩٦٢ : ١ : ٢٥)].

كانت هذه الأنطولوجيا على النقيض من أدفياتا بوحدويتها المتسامية، وضد المذهب التصوري وعقيدة وهم العالم. وبينما استولت أدفياتا على

مضمار البوذية وفضاء الدين فإن تحالف نيايا ـ فاشيشيكا قد اصطف تلقائيّاً ضد خليفتها.

وقاوم النياياكاس (أتباع مدرسة نيايا) ـ بدءاً من آديوتاكارا في القرن الخامس، وصولاً إلى شريدهارا في تسعينيات القرن التاسع ـ العقيدة البوذية الخاصة باللحظية ـ أساس رفض واقعية التجمعات ـ بحجة أنها تدمر التمييز بين الوجود والعدم.

وإذا كانت كل لحظة تبطل الأخيرة، أليس الإبطال (أو العدم) كينونة أخرى مضافة إلى الشيء الذي تم إبطاله؟ كانت القضية محتدمة في الأجيال الأخيرة من الفلاسفة البوذيين المهمِّين، وفي القرن الثامن تصدى شانتراكشيتا لذلك بقوله: إنَّه لا يوجد مزج بين الكيانات، «الشيء اللحظي يتمثل إبطال نفسه بنفسه»، [هالبافاس، (١٩٩٢: ١٥١)، وستاشربتسكي، (١٩٦٢: ١: ٩٥)].

وانتقل الجدال بسرعة إلى التصادم بين نيايا وأدفياتا، وضد كينونة الترابط لنيايا ـ فاشيشيكا التي تربط جزءها بكلها وقد استخدم شانكارا حجة التراجع اللانهائي في موازاة نقد ناغارغونا لفلسفات المادة ونكران شانتراكشيتا للعلاقات، وبدوره أجاب شريدهارا بقوله: إن الترابط موجود بطبيعته الذاتية وليس باعتباره نتاجاً للعلاقات.

وكانت القضية ستصبح مساحة تحرك حر للأحجية تستمر لفترة طويلة التي يمكن أن تعمل عليها نيايا، وقامت لاحقاً مدرسة نيايا الجديدة بالبحث المتعمق في مبدأ «الروابط الذاتية التفكير» في محاولة لتوضيح العلاقات المتبادلة، وغير المتبادلة بين الهُوية والتبعية والترابط [بوتر، (١٩٧٦: ١٢٢ ـ ١٢٨)]، ويتماثل الجدال مع النقاشات الغربية في حوالي عام: (١٩٠٠) بين برادلي وراسل حول العلاقات الداخلية والخارجية.

وكانت الروابط بين المفكرين البوذيين والهندوسيين وثيقة في كشمير، ونجد هنا خلال التلاشي الأخير للبؤر المركزية للبوذية أن الزيادة السريعة في نيايا الجديدة العدائية في الوقت الذي كان يتم فيه خلق أدبيات شيفا، فكان أكثر مفكري نيايا أهمية منذ القرن الرابع هو جايانتا باتا الذي قام بتأسيس سلالة في كشمير في أواخر القرن الثامن.

وحاول جايانتا أن يوضح أن كل شيء معلوم يمكن تحديده، وبالتالي: يخضع للجدل الرسمي، وكان ذلك حركة مضادة واضحة ضد أدفياتا التي جادلت بأنَّ الحقيقة الأسمى لا يمكن تحديدها، ومنذ أن وضع شانكارا مسار المعرفة أعلى من أي مسار آخر بما في ذلك الإيمان والممارسة فقد جادل جايانتا بأن نيايا بدلاً من أدفياتا يجب أن تكون هي جوهر الفلسفة الهندوسية، وقد أصبح هذا الادعاء أقوى عن طريق أودايانا (منتصف القرن العاشر) الذي يعتبر أعظم تابعي نيايا ـ فاشيشيكا من المقر الرئيسي لسلالتهما في ميتيلا.

وجعل أودايانا أي موضع آخر تابعاً لنيايا وحتى أدفياتا كانت مرحلة تمهيدية لنيايا التي أطلق عليها «فيدانتا الأسمى» [هالبافس، (١٩٩١: ٥٦، ٣١٠)، وداسجوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥: ٢: ٥١)، إي آي بي، (١٩٧٧: ١٠)]، وقدم أودايانا الآن براهين رسمية على وجود الله كالدافع الخارق للعالم وكمعيار للمعرفة الحقيقية وكوصايا جازمة، وأصبحت نيايا داعمة للأنطولوجيا الإيجابية ضد النقطة المرجعية غير التصورية لكوجيتو أدفياتا.

وبعد حوالي جيل من أودايانا قام شري هارشا بإطلاق هجوم مضاد على أدفياتا[٦٣]، وقام بتقديم نقد مفصل وشامل للأنطولوجيا التجريبية والمعرفة، وأخضع المبادئ في مستودع نيايا وفي الأنظمة البوذية أيضاً إلى التدقيق، وقام بانتقاد «الوجود» و«السبب» و«العلاقة» و«فكرة الطبقة» باعتبارها تؤدي إلى تناقضات حتمية.

وإن فكرة «الاختلاف» أو«التميز» كانت في جوهر منطق ديغناغا ودارماكيرتي، وتم شمول عدم الواقعية النسبية عن طريق تعريفها بأنها غياب الغياب، وصدام كغياب عدم التصادمات، ودحض شري هارشا فكرة «الاختلاف»، وبالتالي: تأسيس إحدى المواضيع العادية للجدال ضد أدفياتا، ولم يقم شري هارشا بمهاجمة نيايا فقط بل ذكرى البوذيين الراحلين مع التركيز على مدارس مادياميكا الأكثر بعدا عن أدفياتا[٦٤]، وخضعت المفاهيم البوذية الرئيسية مثل «العدم» و«الترابط الثابت» (سلسلة النشأة التبعية) للمهانة الجدلية.

وبنت أدفياتا في الأصل عن طريق الاستيلاء على شانياتا البوذية

والمذهب التصوري لناغارغونا ومستويات ماداميكا للحقيقة النسبية، ويبدو أن شري هارشا كان يحاول توضيح أن أدفياتا المتقدمة يمكن أن تحرق سلالم البوذية التي وصلت من خلالها إلى موقعها الحالي، ولم يكن شري هارشا ناجحاً في ذلك تماماً لأنَّ الادعاء الأساسي للمعارضين اللاحقين لفايشنافا كان اتهام شانكارا، بل وشري هارشا نفسه بأنهما بوذيان متنكران [راغو، (١٩٨٥ : ٣٨٤ ـ ٣٨)، وداسغوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥ : ٢: ١٢٥ ـ ١٧١)، وإليوت، (١٩٨٨ : ٢: ٧٣).

وكان شري هارشا الأول في سلسلة من مجادلي أدفياتا الذين لم يكونوا سعداء فقط بالدفاع عن أدفياتا، بل قاموا بشن الهجوم على أي مبدأ استخدمه معارضوهم، وجمع شري هارشا وشيتساكا شيئاً مثل حجج بيركلي (Berkeley)، وهيوم (Hume) وكانط وبرادلي، كيف يمكن أن هناك معرفة بشيء ما بعيداً عن فعل معرفة الشيء؟

ولنفترض أنَّ واقعاً مستقلاً يضع واحداً في التناقض مع معرفة الشيء قبل أن يعرفه المرء؛ لا يمكن لأحد أن يدرك المادة بل مجموعة من الصفات، وحيث إنَّ الصفات لا يمكن أن تفعل فكيف يمكن أن يكون هناك فعل للأشياء على بعضها البعض؟ فتعتبر العلاقة بين المادة والصفة غير متناسقة، وكيف يمكن لعلاقة أن تكون متعلقة بشروطها دون تراجع لا نهائي؟ حافظ مجادلو أدفياتا على تحول مميز في الهندوسية المتوجهة نحو الإصلاح وأن «الواقع الوحيد هو البراهمانية المضيئة ذاتياً للوعي النقي» [داسغوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥ : ٢: ١٢٦)]، بالنسبة إلى «كل شيء متناقض ذاتياً يفترض شيئاً ليس متناقض ذاتياً، إنَّه متناقض ذاتيّاً بالرجوع إلى شيء ما»، فهو النقطة الوحيدة للواقع الأسمى بل الذي يتعذر تفسيره [راغو، (١٩٨٥ : ٣٨٨)].

ظهر نجم أدفياتا الآخر في القرن الثاني عشر والثالث عشر عندما بدأ فلاسفة فايشنافا بانتقاد أدفياتا من موقف جماعي متجدد في فيدانتا وأضاف شيتساكا إلى قائمة المفاهيم التي دحضها شري هارشا: الزمان والمكان والأرقام والصفات غير الواقعتين المتناقضتين ذاتيَّاً على حدٍّ سواء، كما هو تميز الهُوية المميزة لنيايا ـ فاشيشيكا، ولا يقلص شيتساكا من الإيمان

بالذات: إن جدله السلبي يدمر كل مادة في الميتافيزيقا إلا الذات ودون تعددية أو تمايز يمكن أن يكون ذلك فقط إيماناً بالذات، يعتبر شيتساكا أحد الفلاسفة القليلين في التاريخ العالمي الذين تبنوا هذا الاستنتاج(٦٥).

ذهبت أدفياتا إلى أقصى الحدود ضد التصورية في معركتها مع واقعية نيايا، وفتحت مجالاً للفلسفات في معسكر فيدانتا لتشغل موقعاً بديهياً تعددياً، واستمرت رقصة الوضع والوضع المضاد. وفي الجولة التالية تم استغلال المساحة التي أخلتها أدفياتا من قبل متعصبي فايشنافا الذين قاموا بوضع مجموعة متنوعة من الأوضاع التي أهلت الوحدوية بدرجات متفاوتة.

خلال هذه الأجيال من النقاش استوعب نقاد كل من أدفياتا وفايشنافا منطق نيايا رغم رفضهم لواقعيته الوجودية، وأدى هذا الاستيلاء على مضمار نيايا إلى موجة أخيرة من استقلال نيايا، حركة نيايا الجديدة الشكلية، ومع هذا وصلت الفلسفة الهندية إلى مواجهة التطرف.

مضمار الحروب الأنطولوجية في فيدانتا الواحدية وذروة الميتافيزيقا الهندية

جاءت لاحقاً الفلسفة الهندوسية في قناع المعارك الدينية الطائفية، وكما في أماكن أخرى من العالم ظهر التوحيد في الشبكات الفلسفية في وقت لاحق عن تطور العلوم الكونية وعلوم الوجود المجردة، ويميل مناصرو العلمانية العقلانية إلى اعتبار ذلك تراجعاً أو «انهياراً عصبياً»، ولكن التوحيد أيضاً عبارة عن تطور فلسفي من المشاكل العميقة ضمن علوم الوجود المتسامية.

وكان رامانوغا في القرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر، ومادفا في القرن الثالث عشر، ونيماركا الذي أطلق حركة كرشنا في القرن الرابع عشر، وشايتنايا وفالابا مع عبادة بهاكتي في أواخر القرن الخامس عشر أو أوائل القرن السادس عشر يُمثِّلون عدداً من قادة الحركات الدينية وخلفائهم، مثل «أحبار» ممسوحين «لكنائسهم»، فجميع هؤلاء كانوا من فايشنافا ـ تابعي فيشنو الذي اعتبر منهم كريشنا اسماً واحداً أو توضيحاً ـ وكثيراً ما استغرقت الحياة الفكرية والسياسية نزاعاتهم مع تابعي شيفا.

وانقسمت المجتمعات في جنوب الهند بشكل خاص، ودعم الملوك طائفة معينة مع اضطهاد الأخرى وأحياناً تدمير معابدها وقتل أو تشويه رهبانها [داسغوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥: ٣: ٣٠٣، ٥٤ ـ ٥٢: ٤).

وعلى الرغم من ذلك وتحت سطح الخلافات الدينية تطور المستوى الأعلى من الرفعة في الجدل الميتافيزيقي والمعرفي في التاريخ الهندي، وأصبحت الأدوات المنطقية التي تم شحذها عبر القرون منتشرة في النقاش، وعلى الرغم من أن المغزى الفكري الأشمل قد تم حجبه من قبل السياق الطائفي إلَّا أنَّ ذروة الفلسفة الهندوسية قد أنتجت أوضاعاً تضاهي تلك الخاصة بالديكارتيين وهيوم والمنطقيين الواقعيين بالإضافة إلى أوجه الشبه الأكثر انتظاماً بسبينوزا وبيركلي وكانط.

ونظراً لهيمنة المثالية التي تعلي من شأن المركز الروحي المتسامي، فقد يبدو من المستغرب أنَّ العقيدة الهندوسية أنتجت مواقف متنوعة، ويعتبر هذا التنوع نتيجة لظرفين:

الظرف الأول: هو طرق العمل الحتمية للقانون الفكري للأعداد الصغيرة: الموقع المهيمن لديه عدد من الخانات المتاحة في ساحة الاهتمام، ويجد مفكروها خطوط النزاع التي يمكن أن تملأها، ويوفر الانقسام الفلسفي ذخيرة فكرية للطائفية الدينية التي تتغذى على الظروف المادية اللامركزية السياسية وعدم الاستقرار.

والظرف الثاني: هو التوحيد نفسه، وتعتبر العبادات التوحيدية أقرب لمفاهيم الحياة اليومية، وتمجد الإله الإنساني الذي يترأس العالم الذي يعيش فيه العابدون، ويؤسس هذا للتوتر مع الوحدوية الدينية الخالصة التي هي نتاج المفكرين الذين يتبعون دلالاته القصوى مبدأ الكيان الكامل القوى، ويقللون من أي شيء آخر إلى حد اعتباره عدماً.

ويمكن لكلا الجانبين من الجدال أن يعثروا على تناقضات في الآخر، وباستخدام معيار أعلى درجة من الاحترام لله يمكن للوحدويين أن يتهموا المؤمنين بأنهم وضعوا الله في التصنيفات البشرية، وسمحوا للعالم بالتعدي على قدرته اللانهائية، ويمكن أن يتهم المؤمنون الوحدويين بازدراء الله عن طريق دمجه بمجرد بشر، وإهانة الأعلى عن طريق استيعابه في تجربة الأدنى.

ونحن نرى تماثلاً في فترة الهيمنة المسيحية في أواخر الإمبراطورية الرومانية عندما كانت الوحدوية الخالصة للأفلاطونية الحديثة في مواجهة مع تشديد التوحيد المسيحي على الوجود المستقل للعالم المادي الأدنى، ويعتبر الجدل الوحدوي ـ التوحيدي إحدى مساحات الأحجية التي يمكن أن تديم الجدل اللانهائي وهي المنطقة المثمرة التي يمكن أن يقوم فيها المفكرون بتوليد كلٍ من الشغف والاهتمام.

وتعتبر القضايا اللاهوتية ـ بشكل عام ـ قضايا ميتافيزيقية، وفي هذه الحالة من اللاهوتية الهندوسية بعد شانكارا؛ فإن الميدان الميتافيزيقي يتشكل حول افتراض وجود جوهر علوي واحد؛ يمكن ـ إذن ـ لصراع التمايز الفكري أن يتشبث بمشاكل تفسير تجربة التعددية التجريبية ـ بالتأكيد الوجود الفعلي للعالم غير الاعتيادي ـ من وجهة نظر وحدوية، وبالإضافة إلى الأقطاب الواضحة للوحدوية والازدواجية هناك عدد من الإضافات المتداخلة: الجوهر والسمة والركود وسير العملية والعقل والجسد، ويختلف التطور الهندي عن اللاهوتية الفلسفية للمسيحية والإسلام عن طريق التشديد الأكبر على القضايا الأنطولوجية المجردة والاهتمام الأقل بالبعد الأخلاقي للإرادة الحرة والمعرفة الإلهية المسبقة والمسؤولة عن الشر.

ويأتي هذا الاختلاف جزئيّاً من اللاهوتية المسلوبة الشخصية، وعلم الكونيات الهندي وتطبيقه العلمي للخلاص عن طريق التأمل أو التبصر على العكس من الإصرار الغربي على ذات الله المهيمنة والممارسة العلمية الملازمة للخلاص عن طريق المواقف الأخلاقية. لذلك؛ فإنَّ الفلسفة الأوروبية التي تشبه في معظمها فلسفة فيدانتا هي تلك التي في فترة التحول إلى العلمانية، والوجودية في فترة ما بعد القرون الوسطى التي تطورت بدءاً من ديكارت وحتى المثاليين الألمان.

وفي الهند بعد عام: (١١٠٠) نرى مرة أخرى الانقسام في جانب واحد من الميدان الفكري إلى طوائف فرعية في حين أنَّ الجانب الآخر بقي مستقراً نسبياً، وفي هذه الحالة؛ فإنَّ المنفصلين والمبدعين كانوا حركة متوسعة لفايشنافا، ولم يكن متبعو فيشنو تقليديين بشدة في نظر حكماء الهندوسية، حيث إنَّ ذلك يعني التعليم البراهماني يسترشد باحترام الفيدا.

وطالب أتباع فايشنافا بكتبهم المقدسة التي تم الكشف عنها، وبالتالي: تم اعتبارهم أنهم يقومون بنوع من التحدي الهرطقي على الرغم من أن الجاذبية الشعبية لملحمة فايشنافا الماهاباترا مكنتهم من التمسك بكثير من الهُوية المركزية الهندوسية، وكان لأتباع شيفا خلفية غير تقليدية صادمة، ولكن في حين أن عباد صورة حمل الجمجمة الخاصة بعبادة القضيب قد رفضوا التقليدية، إلَّا أنَّه كان هناك أتباع أكثر تقليدية لشيفا بين المفكرين الأساسيين.

وعموماً كانوا متعاطفين مع أتباع نيايا وفاشيشيكا، وقد طالب أتباع شيفا بشانكارا نفسه [ربما بشكل غير دقيق، إي آي بي، (١٩٨١: ١١٩)، راجع باندي، (١٨٦)، وإليوت (١٩٨٨: ٢: ٢٠٩ ـ ٢١٠)].

كان هناك ميل متزايد نحو ربط مذهب شيفا بوحدوية أدفياتا مع قوة روحية تسمو بالعالم عن طريق التناقض إلى ما يفوق الوصف، في حين أن فيشنو قد اكتسبت كثيراً من الصفات العادية للوحدوية للإله الخالق الحاكم، وبالتالي: كانت متوافقة فلسفيّاً مع الأوضاع التعددية مثل سامكايا وميمامسا.

وعلى الرغم من ذلك، وبينما توسع مذهب فايشنافا وانقسم، فقد خصص على المدى الطويل مجموعة من الأدوات الفلسفية واكتسب مجموعة متنوعة من الأوضاع الفلسفية، وقد تم توجيه الزيادة السريعة في فايشنافا بدءاً من راموناغا، وحتى نمباركا فلسفيّاً ضد أتباع أدفياتا، وهذا يعني: أن أتباع فايشنافا أخذوا الاتجاه الفلسفي المقابل لأكثر أتباع شيفا المحترمين والبارزين والحركة الرهبانية الراسخة التي أسسها شانكارا، وعن طريق تحدي أتباع شانكارا طالب راموناغا (م. ١١٠٠) بجعل فايشنافا في وضع مماثل للعقيدة ضمن الهندوسية، وقام ببناء نظام للرهبان كنظير ومنافسة مباشرة[٦٦].

وقام شانكارا بالرفض الصريح للتوحيد التعبدي لفايشنافا باعتبارها غير فيدية [راغو، (١٩٨٥: ٤٣٨)]، قام راموناغا الذي تدرب في الأصل على فلسفة أدفياتا في الرياضيات الشيفية بإطلاق هجوم مضاد على أنطولوجيا شانكارا لمايا، ووهم العالم الذي هو مجرد مظهر، وقام ياموناتشريا سلف

راموناغا بالفعل بانتقاد الجدل الأساسي الخاص بشانكارا وكوجيتو: لا يمكن للذات أن تفهم نفسها ما لم تكن مقسمة، وفهم الثاني يؤدي بدوره إلى انقسام آخر لا نهائي للأنفس المنفصلة [بوتر، (١٩٧٦: ٨٣)].

وقام راموناغا باستغلال التوترات التعددية ضمن الوحدوية وقام بخلق وضع يُعرف بفايشنافا آدفياتا عدم الازدواجية المؤهلة، وتعتبر البراهمانية هي الحقيقة الواحدة، ولكن أنماط وجودها تشتمل على المادة والروح، ويمكن اعتبارها جسد الله الذي يسود الكون؛ وباستعارة الذخيرة التقنية لنيايا يصف راموناغا علاقة العالم مع المطلق، مثل سبينوزا، كما هي سمات المادة الأساسية.

ويتبع ذلك أنَّ العالم لا يمكن أن يكون وهماً، وقد أدى رفض تمييز شانكارا بين المظهر والواقع الأسمى إلى إحضار راموناغا على أسس معرفية. كانت الأنطولوجيا الخاصة بشناكارا تقوم على المذهب المعرفي وتغيير ستار الوهم من جوهر العالم إلى الجهل الذي لا قيمة له، وجادل شانكارا بالقول: إنَّ الواقع الأسمى تام وبالمعنى الإنساني العادي لا سبيل لمعرفته.

وأكد راموناغا بدلاً من ذلك على أن جميع المعرفة حقيقية، وأن جميع الحجج مؤهلة، وقام راموناغا باستخدام مبدأ الصلاحية الذاتية للمعرفة التي نشأت مع ميمامسا الفيلسوف براباكارا، وتم اعتمادها من تلك المدرسة المتراجعة من قبل أدفياتا، ولكن في حين أن أتباع أدفياتا اعترفوا بوجود عناصر المعرفة على الأقل على مستوى المظهر الدنيوي، ورأى راموناغا أن المعرفة صالحة ذاتياً بمعنى مطلق أكثر [راغو، (١٩٨٥: ٤٤٠)، وإيسايفا: (١٩٩٣: ٢٤٥ ـ ٢٤٦)]، تعتبر الخبرات الداخلية وحتى الأحلام والأوهام صالحة ذاتياً إلى الحد الذي يكونون فيه هامين من الناحية العملية بالنسبة إلى أهداف العملية للحياة، ويعتبر الهدف العملي تواصلاً مباشراً مع البراهمانية في كل مكان وليس هناك عالم من الأوهام يتميز عن المطلق.

وأصبحت نظرية المعرفة المتطرفة السمة المميزة لمدرسة راموناغا، ومن الناحية الأنطولوجية: الوعي أمر متعمد ودائماً ما يحمل هدفاً، ولذلك يشتمل

الوعي دائماً على التعددية، وعلى الرغم من أنَّ مثل هذا الوعي المتميز لا يمكن أن يكون مادة مطلقة، بل صفة من صفاته فقط؛ فإنَّ تمايز تجربة العالم لا يمكن أن تشوه باعتبارها غير حقيقية، بينما توجه نجوم أدفياتا المعاصرين شري هارشا وشيتساكا نحو الانحلال الجدلي للعالم التجريبي كان راموناغا يتوجه نحو الاتجاه المضاد.

وكان صراع أتباع شيفا ضد أتباع فايشنافا في جنوب الهند هو الإطار الخارجي الذي تحركت خلاله هذه الحركات الفلسفية، وجاء إبداع راموناغا من الصراع الوثيق المباشر مع فلسفة أدفياتا المتطورة التي تدرب عليها، وقدمت فرصة انفصاله عن هذا التقليد عن طريق اتصال شبكة عائلته بحركة فايشنافا المزدهرة في الوقت نفسه الذي كانت تستعد فيه لتصبح مؤسسية من الناحية التنظيمية، وقد وفر هذا بدوره أساساً وطلباً للترشيد الفلسفي لمطابقة مؤسسة شانكارا.

وكشفت أدفياتا وفايشنافآدفياتا حتى الآن فقط عن مجموعة صغيرة نسبياً من المواقف الأنطولوجية الممكنة للتوحيد، وجاء ظهور الازدواجية المتكاملة لاحقاً. بنى مادفا (١١٩٧ ـ ١٢٧٦؟) قائد حركة فايشنافا العظيمة الثانية حياته المهنية عن طريق انفصال أكثر تطرفاً عن أتباع أدفياتا، وكونه ولد بالقرب من المركز الرئيسي لأتباع شانكارا في شرينجري في ميسور؛ فقد تعلم رياضيات شانكارا، لكنَّه انفصل بعيداً عن التوحيد، وأصبح مادفا خلال سفره عبر الهند قائداً دينيّاً يقوم بمعجزات مزعومة ويقابل الفلاسفة المنافسين في الشمال ويثير أمواجاً من المعارك السياسية والاضطهادات والاضطهادات المضادة في الجنوب مع أتباع شانكارا.

وكون مادفا لاهوت الخلاص بفضل النعمة بلهجة كالفينية، ويبقى الله منفصلاً عن العباد الضعفاء والتعامل مع مزج أدفياتا للإنسان مع الله باعتباره انتهاكاً للحرمات [داسجوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥ : ٤ : ٥٢ ـ ٥٤)، وإليوت، (١٩٨٨ : ٢ : ٢٣٧ ـ ٢٤٠)، وبوتر، (١٩٧٦ : ٢٤٩)].

ودافع مادفا على أساس فلسفي عن الميتافيزيقا التعددية بشكل صريح، ولم ينكر أدفياتا عدم الازدواجية المؤهلة أيضاً الخاصة براموناغا، وبالتمسك بالتقاليد السابقة للمنطق وشغل المساحة الفكرية الشاغرة منذ أتباع

دارماكيرتي البوذيين، فقد جادل مادفا بأن كل شيء محدد بما في ذلك الأشياء الأبدية والمؤقتة، حتى الله.

اشتملت نيايا ـ فاشيشيكا على خصوصيات ضمن فئاتهم الأساسية، لكنهما قاما بتجسيدها ككيانات مختلفة عن المواد التي تكمن فيها، وقام مادفا بجعل المبدأ متطرفاً، جاعلاً المحدد السمة الأساسية للبشر، حيث إنَّ «قوة كل شيء تكمن في ذاته». [راغو، (١٩٨٥ : ٤٧٥)].

قام مادفا بالمثل بجعل مبدأ المسلمات التي تعاملت معها نيايا ـ فاشيشيكا ككيانات أبدية أمراً متطرفاً، واعتبر مادفا أنَّ مُسلَّمات الكيانات الدائمة مؤقتة في حدِّ ذاتها، وهاجم أي شيء مثل الواقعية الأفلاطونية لصالح الذاتية الشاملة التي تخترق كل مستوى وجودي، وقام خلال الحركة نفسها بالتصدي للجدل غير التصوري لأتباع أدفياتا مثل شري هارشا. إنَّ العالم التعددي حقيقي كما هو تماماً ـ كما التفاصيل.

وفي نفس هذه القرون (أواخر القرن العاشر حتى أوائل القرن الخامس عشر) أطلق نمباركا طائفة فايشنافا جديدة، واستمر هو وأتباعه في الكفاح ضد أدفياتا، ودحض شانكارا فيما يتعلق بالطبيعة الوهمية للعالم، لكن في الوقت نفسه يفصلهم عن الأساس الفلسفي لأتباع راموناغا.

ويعتقد نمباركا أن الازدواجية لا يُمكن أن تكون سمة لعدم الازدواجية؛ لأن السمات تميز المادة من المواد الأخرى، بل توجد سمة واحدة فقط، وتعتبر الازدواجية حقيقة تابعة ضمن عدم الازدواجية وأنها مختلفة وغير مختلفة عنها: مختلفة لأنَّ لها وجود تابع وخاضع، وغير مختلفة؛ لأنه ليس لها وجود مستقل (ومن هنا؛ فإنَّ اسم الوضع، دافيتدادافيتا).

وبالاعتماد على المبادئ من كل من أدفياتا الطاقة وعلم الوجود لعبادة شاكتي يقوم نمباركا بوصف المادة الواحدة باعتبارها تشتمل على جانب ثابت متطابق ذاتيّاً، وجانب حيوي ومحفز. [شاتوبادیايا، (١٩٧٩ : ١ : ٢٧٦ ـ ٢٧٠)، وإيساييفا، (١٩٩٣ : ٢٥٠)]، والنتيجة هي شيء مثلما نقل سبينوزا إلى الأساليب الهندية التصوري والتنشيطي بدلاً من العقلي والمادي.

استمرت انقسامات فايشنافا التي قادها شايتنايا في القرن الخامس عشر

أو أوائل القرن السادس عشر، وقريباً بعده من قبل فالابا. [إليوت، (١٩٨٨: ٢: ٢٤٨ ـ ٢٥٦)، وداسجوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥: ٤: ٣٢٠ ـ ٤٤٨)]، وبالانفصال عن طائفة مادفا عاد شايتنايا إلى عبادة بهاكتي وتبرأ من تدربه في مرحلة الشباب على الجدل الفكري، والجدل الذي تهيمن عليه العاطفة البحتة، وقللت طائفة كريشنا الخاصة به من شأن الزهد وسمحت لرهبانها بالزواج، وبدلاً من الطقوس أخذت العبادة شكل تكرار الأسماء الإلهية ومصاحبة الموسيقى والتمايل الإيقاعي للجسد.

وعرف عن شايتنايا بأنَّه كان يرقص حتى تنزف مسامه وأنَّه كان يسير ناسياً في المحيط، ولم يترك شايتنايا أية كتابات على الرغم من أن بعض أتباعه وخلفائه في معسكر بهاكتي قد عادوا إلى الفلسفة الواضحة، ووجه فالابا بهاكتي في اتجاه الوحدوية منفصلاً عن الولاء الطويل الأجل لحركات فايشنافا مع بعض التنوع في الازدواجية معتبراً أن المطلق يشتمل على العالم كعلاقة بين الجزء والكل، وكان هناك العديد من الطوائف على جانب فايشنافا التي انتشرت بشكل مهيب عبر الفضاء الوجودي، وأصبحت طائفة منهم جزءاً من المناهضة للفكرة الحالية، حيث أصبح الجدل الفلسفي للمدارس مفرط التقنية.

شكليات نيايا الجديدة:
المنطق التقني وتعتيم فضاء الاهتمام الفلسفي

انتشر الجدل مع ظهور مذهب فايشنافا، وانقساماته الداخلية، وجداله مع أدفياتا حول صلاحية المعرفة في كل معسكر فلسفي، وأثار ظهور أدفياتا استجابة في نيايا، وفي الجولة التالية قام أتباع أدفياتا بالهجوم الشديد على نيايا الأمر الذي دفعهم بعيداً عن موقفهم الجوهري، وقد تركت وحدوية أدفياتا المضادة للتصورية فجوة حركتْ أتباع راموناغا وأتباع مادفا عن طريق إعادة تشكيل الميتافيزيقيات المضادة للوحدوية، واتجهوا عاجلاً أو آجلاً نحو الأسس المنطقية لجدالهم، ولم تضعف نيايا تحت الهجوم، وبدلاً من ذلك أنتجت موجة جديدة من منطق أكثر دقة الذي تم استخدامه أيضاً أخيراً من قِبل المدارس المتعصبة.

وقام أشهر أتباع أدفياتا اللاحقين، شري هارشا وشيتساكا بتحدي المنطق التصوري والتجريب بوجه عام، وقام مؤسس نيايا الجديدة غانجيشا في حوالي عام: (١٣٥٠) بمواجهة معاداة أدفياتا للمنطق عن طريق إصلاح المنطق؛ ليكون منيعاً ضد هجمات الجدليين على المفاهيم التي يتم التعبير عنها بشكل إيجابي، وكشف شري هارشا عن ارتدادات آثمة في كل مكان، فكيف يمكن لفرد ما أن يكون معروفاً، كمثال عالمي دون إدراك هذه العلاقة، ثم إدراك لهذا الإدراك وهكذا؟

وبالمثل كيف يمكن أن تتميز المُسلَّمات عن بعضها البعض دون صفات التميز التي تؤدي إلى ارتداد آخر لا نهائي؟ ودون التميز يقع كل شيء في وحدوية أدفياتا غير المتمايزة، واستجاب غانجيشا لعكس دور المصطلحات الأولية في الجدل الفلسفي [فيليبس، (١٩٩٥: ١٠٠ ـ ١٠١، ١٢٢ ـ ١٣٢)].

واعتبر أنَّ الإدراك ينقسم إلى وعي شفهي حاسم ووعي غير حاسم للأوليات التي نعرفها فقط عند التحليل، وتنطبق مسائل الحقيقة أو الزيف على الوعي الحاسم وعناصر الوعي غير الحاسم ببساطة كذلك، إذن؛ فقد حدد غانجيشا أوليات جداله حتى لا ينشأ مثل هذا الارتداد.

وقامت نيايا الجديدة عن طريق تصنيف الأنواع المختلفة للغياب أو العدم بشق الأنفس بإنقاذ المبدأ الهام للتمايز، وحددها باعتبارها نوعاً خاصّاً من الغياب المتبادل بين الكيانات، وتعتبر السمة المميزة للمدرسة هي إنتاج تعريفات سلبية معقدة بشدة لكل جزء من القياس المنطقي، وتم تقديم «الدخان» باعتباره «نظيراً لعدم الوجود المطلق للدخان» [ستشربتسكي، (١٩٦٢: ١: ٤٨٢: ٥٢)].

واستولت نيايا الجديدة على الفكرة السلبية للمنطق البوذي المنحل الآن الذي كان يوماً منافساً لواقعية نيايا، وتم الآن استخدامه ضد الوحدوية فائقة الوصف بنفس الطريقة تقريباً التي واجه بها ديغناغا ناغارجونا.

وكانت النتيجة النهائية تحرر نيايا الجديدة من شريكها الواقعي طويل الأمد، ولم تعد تحمل التحالف نفسه القديم مع فاشيشيكا، وبدلاً من ذلك أنتجت نظريتها الخاصة الجديدة والمعقدة عن الزمان والمكان.

وأكد آخر قادة نيايا الجديدة وأكثرهم تطرفاً راجهوناثا شيروماني في أواخر القرن الخامس عشر على استقلال مدرسة المنطق عن حليفها القديم عن طريق انتقاد المذهب الذري لفاشيشيكا، وأضاف راجهوناثا مصطلحات أولية جديدة إلى نظام نيايا للأشياء الحقيقية وأعاد تشكيل مشكلة الاختزال الوجودي.

ولم تعد ترى النظرية التقليدية للمُسلَّمات التي تعامل معها أتباع نيايا على أنها شيئاً مثل «الأنواع الطبيعية» للفلاسفة الغربيين في منتصف القرن العشرين باعتبارها نقطة القطع الطبيعية للكون، وأصبح نظام راغهوناثا أقرب إلى الإسمانية[٦٧].

وأصبحت نيايا الجديدة شيئاً مثل الفلسفة الوضعية المنطقية الأوروبية في أوائل القرن العشرين في اهتمامها بالشكلية المنطقية المتطرفة والصرامة المتشددة، وفي الوقت الذي تلاشت فيه نيايا جديدة في القرن السابع عشر تخلت عن الجدال مع المدارس الأخرى وأصبحت مشغولة بالتفاصيل التقنية[٦٨]، وأصبح مسارها نحو الشكلية المتزايدة أكثر من مجرد تطور محدود.

وأصبحت مدارس الفلسفة الهندية التي لم تدحض الحياة الفكرية العاطفية بهاكتي لها علاقة بمذهب المدرسية، وقام التيار السائد لمدرسة أدفياتا فيما يتعلق بالتزامها العقائدي بالدفاع عن الواقع التصوري بتطوير شكلياته المنطقية المعقدة في حوالي القرن العاشر، وقد أثر هذا النموذج الذي يدعى ماهافيديا من الجدل القياسي على ممارسة الجدليين مثل شري هارشا، وكان غرضاً في الجدال في مدرسة نيايا قبل تشكيلها لأساليبها الملتوية في شكل نيايا الجديدة. [إي آي بي، (١٩٩٧: ٦٤٦ ـ ٦٥٢)، وداسجوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥: ٢: ١١٩ ـ ١٢٥)].

وقامت مدرسة مادفا ذات الطابع المؤسسي في نظامها الرهباني، وفي رياضياتها بتبني الإصلاحات المتتالية للمنطق لأغراضها الخاصة، وقاومت مدرسة راموناغا لفترة، لكنَّها حصلت أخيراً على المنطقيين الخاصين بها، وبحلول القرن الرابع عشر كانت الشكلية قد أثرت على كل المدارس.

التمسك بالتعاليم التقليدية والتوفيق بين المعتقدات في انهيار الفلسفة الهندوسية

تظهر القرون نمواً في التمسك بالتعاليم التقليدية في جميع أنحاء المجال المتأصل في روتينية دراسة الرياضيات التي حولت حتى القضايا الدينية الساخنة في الماضي إلى تعقيدات تاريخية؛ وكانت طاقة الفلسفة الهندية تخبو لـما حققته من نجاح بنفس الطريقة التي عتم بها التطور التقني لأتباع الإسمانية في الجامعات المسيحية لأوروبا ساحة الاهتمام في التحسينات السرية، ولـم يتم فقدان الحدة الفكرية فقط عندما اكتسبت عاطفية بهاكتي شعبية، فقد كان حماس الشبكات العلمية ينهار من الداخل، وعلى الرغم من السمعة الطويلة الأجل خاصة في الميادين المفرطة التقنية مثل نيايا الجديدة تجعل تقديرها أمراً صعباً علينا، إلَّا أنَّ هذا النضوب حدث في ذروة أكثر الأنشطة الفلسفية تطوراً في تاريخ الهند[٦٩]، وفقدت الشبكات الإبداعية سمعتها وقوتها الدافعة في وقت النجاح المؤسسي بالإضافة إلى التطور المتراكم، وتم الكشف عن نمط مثل هذا الفشل عن طريق التحليل المقارن الذي تم تقديمه في نهاية الفصل التاسع.

ونرى نحن ميلاً نحو إرث علمي «محايد» في القبول المتزايد لمخطط «الدارشانا الستة»، وفي الأصل كان هذا هو المبدأ المستخدم من قبل علماء تاريخ جاينا على هوامش العمل الفكري وملاحظة المشهد حولهم في القرن السابع، وفي القرن الرابع عشر قدم فيديرايانا مخطط «الدارشانا الستة» إلى الهندوسية، وفي ذلك الوقت كانت بالفعل قد عفا عليها الزمن، حيث إنَّ اليوغا كانت مدرسة فلسفية حية، ولـم تكن فاشيشيكا مستقلة، ويجب أن يتم تصنيف كل عمل فكري تقريباً ضمن الأنواع المتنافسة من فيدانتا، وتم الآن إعادة المدارس القديمة، ولكن حيث إنَّ الذكريات أكثر من السلالات المستقلة هي التي تدافع عن مواقعها، فقد فقدت حدتها وأصبحت جميعها متوافقة مع عقيدة التوحيد الحالية، ويبدو أن الأكثر استقلالاً كقاعدة تنظيمية كانت ميمامسا التي ما زال لديها متخصصون في تفسير النصوص وصولاً إلى القرن التاسع وفيما بعد، وكانت أيامها المجيدة كالمذهب المعرفي الواقعي وعلم الوجود قد مر منذ مدة طويلة، وقد هجرت إلحادها العدائي وتحولت لاحقاً ميمامسا إلى التوحيد[٧٠].

وكانت ثورة الخلاقة الأخيرة للفلسفات الهندوسية في القرن السادس عشر، وهذه المرة تحت راية التوفيق بين المعتقدات، وكان آخر اسم عظيم هو فيغينانابيكشا الذي جمع بين مزيج من المذاهب الدراسية ـ ميمامسا، واليوغا، ونيايا، وسامكايا، كانت معظم هذه المدارس متحجرة وعفا عليها الزمن ـ مع فيدانتا المعاصرة، إذا جمع فيغينانابيكشا بين التمسك بالتقاليد الهندوسية في توفيق كبير بين المعتقدات غير أدفياتا فإن آبايا ديكشيتا (م ١٦٠٠) هو الذي يقوم بالتوفيق بين المعتقدات في معسكر الوحدوية، ومع الأخذ في الاعتبار عنف الصراعات السابقة بين أتباع شيفا وفايشنافا، فقد كانت هذه مصالحة جديرة بالملاحظة، وتم التخفيف من حدة الخلافات الفلسفية الحادة بين أتباع أدفياتا والتعددية وجدال أتباع المذهب التصوري والمذهب المعرفي لأتباع المذهب غير التصوري ولم تعد مسألة اهتمام ذي جدوى، ولا يعني هذا القول بأن لم يعد هناك من أحد يدافع بشكل إبداعي عن موقع مميز في أواخر القرن السادس عشر؛ إذ استمر مادهوسودانا من أتباع أدفياتا وفياسا ـ تيرثا من أتباع مادفا في جدالهم حول المعرفة وعالم الوهم.

وألَّف مادهوسودانا على الرغم من ذلك بين الطوائف الهندوسية باعتبارها مسارات مختلفة في نفس الهدف بالتوافق مع الميول الشخصية المختلفة. [هالبفاس، (١٩٩١ : ٧٣)، وداسجوبتا، (١٩٢٢ ـ ١٩٥٥ : ٤ : ٢٠٤ ـ ٣٢٠)].

وعزف براكشانندا (القرن السادس عشر) على نغمة جديدة في حين أن أتباع أدفياتا الآخرين كانوا واقعيين مع إبعاد المدرك عن الواقع الأسمى؛ فإنَّ براكشانندا قد حول أدفياتا نحو ذاتية بيركلي البحتة التي تأتي فيها الأشياء إلى حيز الوجود عندما يتم إدراكها وتخرج من حيز الوجود عندما لا يتم إدراكها. [بوتر، (١٩٧٦ : ٢٤٤ ـ ٢٤٧)].

لكن هذا كان آخر قطعة من الفلسفة الأصلية المهمة، وأصبح التوفيق بين المعتقدات هو الطراز المطرد؛ وكان الفلاسفة الهنود من القرن السابع عشر شخصيات ثانوية مرتبطين بالتقاليد القديمة، وفقد أتباع أدفياتا حدتهم وتوافقوا مع أعدائهم المؤمنين، وقد دمج كتاب أكثر الكتيبات شهرة بين نيايا وأدفياتا وميمامسا (أنامباتا، القرن السادس عشر)، أو سامكايا مع نيايا (فاميشدارا، القرن الثامن عشر)، وبعد خمسينيات القرن السادس عشر تقريباً

اندمجت نيايا الجديدة مع نيايا وفي القرن التاسع عشر والقرن العشرين أصبحت أدفياتا نوعاً من الفلسفة «الرسمية» للهند، واستوعبت جميع المدارس فيما يطلق عليه كارل بوبر «الفلسفة الكبيسة أدفياتا بهاكتي»، أي: الإيمان بأنَّ كل شيء يؤدي إلى نفس النتيجة الروحية على الرغم من أن النتيجة ليست هي النهاية الواضحة من الناحية النظرية(٧١)، فتصاعدت الصراعات الإبداعية لتاريخ الفلسفة الهندية إلى العاطفية الأصلية.

وقام هؤلاء الفلاسفة بالتوفيق بين المواقع التي ضعفت دعائمها السياسية، وتعاونوا في فلسفة قومية هندية في جبهة موحدة ضد الهيمنة الاستعمارية الأوروبية بعد عام: (١٨٠٠)، وتناقضت معها بأكبر حدة ممكنة، ومع العلمانية والمادية الأوروبية الحديثة، وفي ذلك الوقت تشكل مذهب الوحدوية «الهندوسية» أوَّلاً عن طريق الإداريين البريطانيين، ثم تبناه القوميون الهنديون أنفسهم. [إندن، (١٩٩٢)].

ولكن لماذا كان التوفيق بين المعتقدات في وقت سابق، في القرن السادس عشر؟ إن السبب هو الإسلام!

وعلى الرغم من النجاحات السابقة للفاتحين المسلمين في الهند إلَّا أنَّها كانت فتوحات غير مستقرة، ومقتصرة إلى حد كبير على الشمال الغربي حتى انتشرت إمبراطورية المغول سريعاً من أفغانستان، بدءاً من ستينيات القرن السادس عشر وخلال القرن السابع عشر، لتغطي تقريباً جميع أنحاء الهند، عاش أتباع مذهب التوفيق بين المعتقدات العظيمة فيجينانابيكشا وآبايا ديكشيتا خلال أواخر القرن السادس عشر في الولاية الهندوسية الرئيسية الأخيرة في الجنوب، بينما توسعت هذه الموجة المسلمة، وعاش أتباع مذهب التمسك بتقاليد الهندوسيين اللاحقين تحت الحكم الإسلامي أو الاستعمار الأوروبي، وفي موجة سابقة من الفتح خلال الفتوحات الإسلامية لمنطقة نهر الغانغ في حوالي عام: (١١٠٠)، فكان البوذيون يحاولون قبل تلاشيهم عقد تحالف مع أتباع فايشنافا وأتباع شيفا لصد الغزو الإسلامي. [ناكامورا، (١٩٩٠: ٣٣٩)]. يتفرق الفلاسفة في القوة ويجتمعون في الضعف، وبالأخذ في الاعتبار أنماط التوفيق بين المعتقدات كانت هناك خسارة غير محددة للحدة التصورية، وكان هناك بوجه عام إبداع في انقسامهم أكثر منه في اتحادهم.

ومن سخرية القدر أنَّ الوحدوية المضادة للمفاهيمية التي مال كل من الهنود والغربيين العصريين على السواء لاعتبارها الفلسفة الأبدية للهند إذ هيمنت بسبب التحول الأخير في سلسلة طويلة من الصـراعات الفكرية، وتوضح الفتوحات الإسلامية والأوروبية التي وضعت الهندوسية في جبهة فلسفية موحدة لأول مرة في تاريخها الطويل عملية أكثر أبدية وعمقاً، فالحلقات الإبداعية للانقسام والتحالف داخل المساحة الفكرية، حيث تنطلق كل حلقة عن طريق تصادم القوى السياسية الخارجية حول قاعدتها التنظيمية.



الفصل السادس

ثورات القاعدة التنظيمية: البوذية والكونفوشيوسية الجديدة في الصين

إنَّ الظروف السياسية والاقتصادية تؤثر على الأفكار، وإن كان ذلك بشكل غير مُباشر، فهذا التأثير يمر عن طريق المستوى الذي يتخلل المنظمات التي تدعم المنظومات الفكرية، وفي هذا الفصل، سأقوم بالتركيز على هذا المستوى المتوسط من السببية، فالصين في القرون الوسطى وحتى في بدايات التاريخ الحديث هي خير مثال يُتيح لنا أن نرى كيف تحقق الإبداع في ظل تحولات الصعود والهبوط في فترات النمو التنظيمي والأزمة التنظيمية والفساد.

وتأثُّراً بالهند، فقد سيطرت البوذية على الحياة الفكرية في الصين في القرون الوسطى، ولا عجب من ذلك فالبوذية في جوهرها هى ديانة المثقفين، وذلك لا يعني أن مذاهبها متجاوبة جِهاراً مع العقلانية، بل على العكس من ذلك، فعالم الـ«الاسم والشكل» هو عقبة في طريق التنوير البوذي، ومواد الفكر ليست سوى غيض من فيض من الأشياء التي يجب أن تُنتزع وتُزال من طريق البوذي. وفي الوقت نفسه، فالهيكل البحت للبوذية ـ كتسلسل هرمي للمتأملين ـ يدفع مُمارسيها للتركيز على مثل هذه العقبات العقلية، كما أن هرميتها تعالت أكثر فأكثر وتقاليدها التاريخية امتدت، كما تعالت دقة تحليلاتها أيضاً.

إن سمة من سمات التأمل في البوذية هي تجزئة العالم حتى بلوغ الفراغ، وهذا يُعطي مجالاً للتأويلات الميتافيزيقية لتوضيح كيف يتكون عالم الوهم، وبمجرد تشكُّل مثل هذه الأنظمة، فإن حافزاً قوياً في البوذية يندفع لتحليل هذه الأنظمة وتجزئتها هي الأخرى، فهذه الديانة اللافكرية ولدت مُثقفين أشبه ما يكونون بمحققين.

وقد أتاحت البوذية في النواحي الخارجية أيضاً أرضاً خصبة لحياة فكرية من الصفاءِ الخالص، كما أن المزاولين للدين الرهباني كرَّسوا أنفسهم للانسحاب من العالم، فقد كانوا رُهباناً لا دُعاة أو قائمين على أسرار الرعايا، وهذا المثل الأعلى من الرهبنة البوذية ـ غالباً ـ ما تراجع في كثير من الأحيان إلى ممارسات لجعل لُقمة العيش من الوعظ والطقوس والعروض السحرية، ولكن الشكل الأساسي، كان تنظيم المتأملين المُنسحبين من العالم، وهو ما أعطى للبوذية هويتها المركزية، فقد ظلت منفصلة تماماً عن الحياة الأسرية والاهتمامات العملية، مع التركيز على تحليل التجربة الداخلية، وحتى مع إظهار خصوصية الآلهة وطقوسية الدين كأجزاء من عالم الوهم يجب أن يتم تخطيها.

وقد يعتبر الراهب البوذي أن عيش الحياة الفلسفية إلى أقصاها هو الدين بمعناه التقليدي وبتصنيفاته للخلاص وللخلود، ويتشكل المقدس ليس أكثر من مجموعة أخرى من المرفقات والمواد الفكرية التي يجب أن تُفهم على حقيقتها، وتتجاوز بذلك التنوير البوذي الذي قد يُرى بذاته على أنه طاقة شعورية نقية من الوعي الخلّاق، منفصلة تماماً عن كُل المحتويات، ويجب تحويلها إلى أعلى جهد من خلال تركيز هذه الطاقة على نفسها، فالتبصر المُنعكس رُفِع في البوذية إلى حالة من الفعل المقدس.

تأسس كُلُّ ذلك على دعم حالات في العالم المادي، فقد كان للأديرة مصادر للدخل في حال كرّس الرهبان أنفسهم للتأمل؛ فالحياة البوذية في مستوى ما قد تم فصلها دائماً عن الحقائق الدنيوية للاقتصاد والسياسة والحالة الاجتماعية، فالسببية الاجتماعية قد قطعت كلا الاتجاهين، ولا يُمكننا تتبع تدفق الحالات المادية في تشكيل المنظومات الفكرية البوذية من الخارج إلى الداخل فحسب، بل أيضاً يمكننا أن نجد أيضاً تحولاً عميقاً للمجتمع الصيني نتج عن انتشار الأديرة.

وكانت الشركات توظّف عالمياً وتعمل خارج هياكل الأسرة القائمة على المجتمع التراثي، وأصبحت الأديرة مراكز التراكم الاقتصادي وطليعة التغيير الهيكلي. وإذا بُنيت أوروبا مع هياكلها البيروقراطية والرأسمالية على المسيحية ـ فقبل كُل شيء كانت الرهبانية المسيحية في العصور الوسطى ـ

فقد كانت الصين ليس أقل من الثورة التنظيمية التي كان من المقرر أن تمثل جزءاً كبيراً من البوذية في القرون الوسطى، وقامت كُل من أوروبا والصين بإنهاء فترتيهما عن الإقلاع في العصور الوسطى بتقليص الإصلاحات، كما اجتاح الاقتصاد العلماني قطاع الرهبانية وهيئة إدارة الدولة بناء على مواردٍ جديدة، فقد نُهبت الأديرة وتحللت شعائرها، فالملكيات البوذية قد صودِرَت؛ فهي برغم ذلك لم تضع، ولكنَّها تحولت إلى سُبُلٍ أخرى، تماماً مثلما تم ترويج التطور الفكري البوذي بثوب جديد عن طريق الكونفوشيوسيين الجُدد.

ويتميز المستوى المتوسط للسببية بديناميكية خاصة له، ولم يؤثر النمو التنظيمي البوذي على المثقفين ضمناً فحسب، لكنَّه أيضاً حوّل الهيكل الاقتصادي والسياسي المُحيط، ولم يحدث هذا دون صراع، فالكونفوشيوسية والطاوية أيضاً إلى حد ما، كانتا تترسخ بالأساس في الهياكل القديمة، وأصبحتا أكثر المنافسين حدة للبوذية، فالصراعات السياسية التي نتجت قد شكلت الحياة الفكرية؛ لأن قاعدتها التنظيمية قد أتاحت مزيداً من الحكم الذاتي لفلسفة مُجردة، وقد سيطر البوذيون على نطاق الاهتمام الفكري لأجيال عديدة، وقد كانت هناك تأثيراتٍ غير مُباشرة للصراعات السياسية من الأعداء في الخارج، عندما بدأت القاعدة التنظيمية للمحكمة البوذية في الانهيار، فحركة تشن (الزن) نشأت في فرع من البوذية الذي قد انتقل إلى قاعدةٍ أكثر أمناً، ولا يزال فيما بعد، فقد مثلت الكونفوشيوسية الجديدة الإبداع الفكري للانتقال حين استعادت الطبقة المُتعلمة السيطرة على وسائل الإنتاج الفكري.

وقد تناولنا أوّلاً النمو التنظيمي للبوذية في الصين وتأثيراته الاجتماعية، وانتقالاً من الخارج نحو مجالٍ فكري داخلي، سنتناول العلاقات الأجنبية للبوذية مع الديانات المُنافسة، ثُم بعد ذلك نأتي للأنماط الداخلية للإبداع خلال شبكات الفلاسفة البوذيين التي بلغت ذورتها الكُبرى في ميتافيزيقية الأرض الطاهرة والهواين (Hua-yen) متبوعة بأيقونية تشن، وأخيراً، بتدهور القاعدة المادية للبوذية تحت تأثير الهجمة السياسية، نصل إلى فورة الكونفوشيوسية الجديدة المربوطة بسقوط البوذية وبزوغ قاعدة تنظيمية جديدة في الحياة الفكرية.

البوذية والتحول التنظيمي للصين في العصور الوسطى

دخلت البوذية إلى الصين في عهد سُلالة هان، كما خضعت لنمو هائل خلال فترة الانقسام التي أعقبت ذلك[1]. فلو كانت الأرقام حتى دقيقة بالتقريب، فحوالي عام: (٥٥٠م)، كانت قد أقدمت نسبة: (٤٪) إلى: (٦٪) من سكان الصين على ممارسة الرهبانية البوذية جنباً إلى جنب مع المبتدئين والعبيد (وأكثر من ذلك حتى في الولايات الشمالية)؛ حوالي عام: (٨٣٠م) يجب أن يكون هذا الرقم حوالي: (٢٪)، في أواخر سونغ (حول عام: ١٢٢٠)، فقد كانت الأعداد ما تزال كبيرة جدّاً، لكن التعداد الكُلِّي للسكان في الصين كان قد تضخم، بحيث تقلص القطاع البوذي إلى حوالي: (١٪).

وخلال عصر التانغ، تُشير التقديرات إلى أن حجم الإنفاق السنوي من الأموال لإعاشة الرهبان وحده كان يُساوي نصف عائدات الدولة الإجمالية، ولبعض الوقت، كانت المؤسسات البوذية أكبر من الدولة.

وكأول دين عالمي شامل، فقد جاءت البوذية بتغير ضخم في هيكل المؤسسة الدينية في الصين، فالكونفوشيوسية كانت عبادة فئة مُحددة، وهي شرف وشارة طبقة النُبلاء الصينيين، قد يكون أنسب وصف لها أنها ديانة فوقية وسياسة نخبوية لرعاية وإدارة طقوس المحكمة والطوائف المحلية التقليدية؛ حيث كانت مَعنية على وجه الخصوص بفرض عبادة الأسلاف داخل العائلات، باستخدام عقوبات ومكافآت حكومية لضمان المشاركة المستمرة للجماهير في جولة الطقوس التي تلزمهم بهرميات العائلة، ومن خلالهم للحكومة المحلية. [مركز التراث الصيني CHC، (١٩٨٦: ٥٥٢ ـ ٥٥٣)].

وقد نظّم مسؤولو الكونفوشيوسية عمداً التقليدية والإقليمية لأغراض سيطرة الدولة المركزية، فالميل إلى تأليه كونفوشيوس قد أضاف ببساطة طائفة دينية أخرى مقيدة بهذا الهيكل المُخصص الغالب.

والبوذية كديانة تبشيرية لتطويع جماعي، قد خلقت نوعاً جديداً من التنظيم، بكسر أواصر القرابة وتراثية المنزل، ويحتمل أن مثل هذه المنظمات استطاعت أن تحشد أعداداً ضخمة من البشر. في حين أن أبقت الطوائف المحلية الحالة الجارية، حيث يُمكن للحركات الدينية أن تُطلق العنان

لموجات من الحماس العاطفي في الاضطرابات السياسية أو الانضباط الذاتي الجديد.

ودلَّ الانفتاح في تعيين الجماهير على أن المنظمات الدينية الناجحة قد انتقلت إلى نموذج إداري بيروقراطي، وعلى نحو غير متعمد، تم تشكيل السلاح التنظيمي الذي كان باستطاعته أن يصير دولة داخل الدولة، أو ملحقاً إدارياً متحالفاً مع الحاكم العلماني، وقد استخلصت هذه الشبكات التنظيمية مواردها الاقتصادية من الأنظمة التقليدية، وأعادت استثمارها في دوائر رأسمالية جديدة. وعندما أصبحت البوذية ثرية، غيرت القاعدة الاقتصادية للمجتمع الصيني، مثلما فعلت بالاقتصاد الياباني لاحقاً، واضطرت البوذية للدخول في صراع مع الكونفوشيوسية، وذلك؛ لأنها هدمت النظام الاجتماعي الذي وضعته الكونفوشيوسية. بينما حدث الصراع بين البوذية والطاوية لسبب مختلف، ومع ذلك اضطرت منظمات المختصين المستقلة إلى تثبيت أقدامها بالتحالف مع أنصار من غير المختصين، واضطر البوذيون لقبول أساليب السحر الحسي، خاصة في بدايات عهد البوذية في الصين، عندما واجهت البوذية تنظيمات محلية من العشائر والغُزاة القَبَليين والتنظيمات المكتفية بذاتها (المستقلة).

كان الرهبان الكوسموبوليتانيون ـ الذين كانوا يملكون الجاذبية (الكاريزما) الدينية بسبب سعيهم وراء السمو ـ يعامَلون بصفتهم مالكي السحر المستعمَل لجلب الخصوبة لإنجاب الأطفال أو خصوبة المحاصيل، ولإنزال الأمطار، ولجلب الحظ السعيد، وللتنبؤ بالمستقبل، وفي الطبقات الاجتماعية الأعلى، تبنى البلاط الأرستقراطي أكثر الطقوس البوذية تفصيلاً، من أجل التأثير السياسي والتباهي الاجتماعي.

وفي فترة لاحقة، أصبحت فلسفة التنترا (tantrism) ـ التي نشأت في الهند عند انهيار المنظمات البوذية المستقلة التي تشكلت من غير المختصين ـ شائعة في البلاط الصيني، وذلك بسبب طقوسها التي تستحضر جوّاً مميَّزاً من القوى السحرية بواسطة التصوير والموسيقى والإيماءات.

وعلى مستوى أكثر تواضعاً، كانت هناك تيارات ذات تأثير صغير تقوم باستخدام مُعدات رخيصة للقيام بالطقوس السحرية، وكانت تُباع بالتجزئة

لغير المختصين، وكان الطاويون في ذلك الحين هم المسيطرين على ذلك المجال في السوق، وظلُّوا أكثر نجاحاً من البوذيين.

وفي أول الأمر، كانت الطاوية والبوذية متنافستين في السوق، ثم استقرت الأمور بينهما تدريجياً لتُصبحَا موقعين تجاريين متجاورين لكن متداخلان. لم تنشأ الطاوية كتنظيم من المهنيين الدينيين المتخصصين، وإنَّما كتوافق بين صيغ مختلفة من ممارسات غير المختصين، وشملت كلاً من: الطبقة الأرستقراطية الصينية الساعية وراء الرفاهية (الراحة)، والمذاهب السياسية المعارضة، والطبقات الدنيا التي تمارس السحر والطب الشعبيَّين، وبدأت الطاوية ـ كحركة سياسية ـ في شكل منظمة مشابهة للكنيسة، وفي نهاية عصر أسرة هان (Han)، كانت القوة السياسية العسكرية لحركة «مناقير الحبوب الخمس» (Five Pecks of Grain)، مبنية على تبادل الطقوس السحرية لضمان الصحة، في مقابل الحصول على المال لدعم الحكومات الإقليمية، وبدأت الطاوية تدريجياً ـ محاكية بذلك البوذية ـ في إنشاء أكثر التنظيمات المستقلة من الأديرة ذات قواعد العزوبة. لم يكن للطاوية أي تنظيم مركزي، وكان هناك عدد كبير من الطوائف المتنوعة، ربما يصل إلى (٨٠) أو أكثر، وأسس غير المختصين العديد منها [ويلتش، (١٩٦٥: ١٤٤)].

وركز المذهب الفكري الديني للطاوية على تداخل الأفكار الرئيسية: الصحة، وطول العيش، والخلود، وبخصوص تسلسل الأهداف الدينية، استخدمت الطاوية نقطة قريبة من هدف الخلاص التام، أو التنوير، وكان مفهوم الخلود قريباً من مفهوم الخلاص، لكن الخلود في الطاوية كان انتقالاً من السعادة الجسدية إلى مستوى روحي سام، وفي بعض الأحيان يكون الانتقال داخل العالم المادي نفسه، بينما كان الهدف الأقصى ـ المناقض لنظيره في الطاوية ـ هو الوصول للتنوير خارج عالم الأوهام الجسدية بشكل تام، ومع ذلك، فطوائف الخلاص البوذية، التي نشأت في الصين، قد توصلت لحل وسط وهو هدف الانبعاث من جديد في جنة مستقبلية.

كان الفارق بين السمو التام والأهداف الأكثر دنيوية، يكمن في صيغ التنظيم المختلفة، بينما كان التشابه بينهما يكمن في التطبيق المشترك للممارسات الدينية، فكل من البوذية والطاوية قد مارست التأمل، وكلتاهما

كانتا مُحاطتينِ بالشعائر والطقوس، وتم إعطاء الأساليب المتشابهة ـ كالتحكم في التنفس وتكثيف الانتباه والتركيز على التجربة الداخلية (اكتشاف الذات) ـ تفسيرات مختلفة، حيث يجب على المرء أن يركز على آلهة الطاوية الداخلية ـ البالغ عددها ٣٦٠٠٠ ـ؛ ليحقق ما يسمى بالتطهير الجسدي والازدهار (ويلتش، ١٩٦٥: ١٠٦ ـ ١٠٧، ١٣٠ ـ ١٣١)، أو أن يركز على البوديساتفا (Bodhisattva) البوذية ـ مثل المايترايا (Maitraya) ـ؛ ليصل إلى الجنة الغربية، أو أن يركز على الفراغ ليصل إلى التنوير، وتبنى الكونفوشيوسيون فيما بعد أساليب مشابهة من أجل الساجهود (Sagehood)، وتُعتبر هذه أساليب اجتماعية مصغرة لإنشاء الحقائق الداخلية. قد تتراوح الأفكار والتجارب المشابهة ما بين التسلسل بين الدنيويات والمحددات وصولاً إلى الأكثر نقاء والميتافيزيقا.

وكانت الفروق بين تلك الأديان تكمن في الخلافات حول التفسيرات المذهبية المبنية على ممارساتها، التي نشأت من المواضيع الفكرية التي تم انتقالها خلال المنظمات الأكبر، وكان الرهبان البوذيون ـ حتى عند توجههم للتطبيقات السحرية ـ متصلين بمنظمة من المفكرين المتخصصين في التركيز الروحي (الداخلي) على السمو التام، وبينما كانت الطاوية مقتصرة بشكل أكبر على غير المتخصصين (الطبقة الأرستقراطية والمعارضة السياسية، أو الجمهور ـ من الطبقات الدنيا ـ المتابعين للسحرة الشعبيين).

واقتربت البوذية والطاوية من بعضهما البعض بشكل كبير، في بعض الفترات، فقد فقدت البوذية معظم ممارساتها التأملية والانضباط الرهباني، في قرونها الأولى في الصين، واعتمدت بشكل كبير على الممارسات السحرية والطقوس للتأثير على الأنصار السياسيين، واستعادت البوذية تميزها عن طريق سلسلة من حركات الإصلاح بداية من عام: (٥٣٠)، وصولاً إلى بديات القرن التاسع.

وقد أدى ذلك لظهور طوائف جديدة من الحركات النخبوية، مثل «الأرض الطاهرة» (T'ien-Tai)، و«تشن» (Ch'an)، وصولاً إلى طوائف الخلاص البسيطة الخاصة بتجسيدات أشباه الآلهة: مايتريا (Maitreya) وأميتابا (Ammitabha)، التي كانت بين عامة الناس، وكانت الطاوية تحارب

البوذية على دعم البلاط، وقلدت نماذج تنظيمها، واقتربت أيضاً من مذاهبها، لكنَّها لم تصل أبداً لضخامة التنظيمات البوذية، وظلَّ موقعها الأساسي في المجالات المتمركزة على السحر، والمتعلقة بالسعي وراء الصحة والخلود.

وكانت الميزة الأهم للبوذية أنَّها كانت متمركزة على اختصاصيين يعملون بدوام كامل، متحررين من القيود العائلية، هؤلاء كانوا الرهبان، بينما لم تصل الرهبانية الطاوية ـ التي نشأت كمحاكاة للبوذيين ـ أبداً لنفس الكمال أو النجاح، وكانت الطائفة الطاوية ـ في نشأتها الأولى في فترة انقسام الأسرة الحاكمة ـ تحت مسؤولية عائلات الأرستقراطيين الجنوبيين، الذين استخدموها لتدعيم مصالحهم السياسية، وفيما بعد، اتجهت الطاوية إلى التمركز في معابد صغيرة؛ لتلبية حاجات الفلاحين، وعلى النقيض، كانت الرهبانية البوذية قد حققت نجاحاً ملحوظاً في فترة ما بعد تفكك أسرة هان، وكان نجاحها معتمداً على ميزاتها المادية في تحويل (تغيير) مجتمع كانت معظم موارده محجوزة في بيوت موروثة.

قدمت (أديرة) الرهبان مرونة تنظيمية جديدة لبناء الاقتصاد، وذلك بسبب فتحهم لباب التعيين واستقلالهم عن وراثة الملكية العائلية، الأمر الذي بدوره شجع تحويل الصين إلى اقتصاد السوق المتسع، الذي يعتبر أول ظهور حقيقي لبدايات الرأسمالية في تاريخ العالم[٢].

وأصبحت المعابد البوذية مالكة أساسية للأراضي، وإن لم يكن ذلك بشكل تام، قياساً على الأديرة المسيحية والكاتدرائيات التي امتلكت ثلث الأراضي الزراعية في أوروبا في القرون الوسطى، وكانت الأديرة مراكز لزراعة الأراضي التي تم تدميرها وغزوها تحت وصاية الملوك، خصوصاً في فترة الأسر الحاكمة الأجنبية العِرقية، القادمة من الشمال، وبصورة مشابهة، كانت الأديرة المسيحية البدائية والتنظيمات الصليبية هي القواعد الحدودية للقوات المَلكية، في أوروبا الشمالية والشرقية. بعد أن قامت أسرة التوبا (Toba) ـ حُكام وي الشمالية (Northern Wei) ـ بغزو شانتونغ في عام: (٤٦٧م)، فاستعبدوا جُزءاً من السكان، وأجبروهم على العمل في زراعة الحقول المُقدَّمة للأديرة البوذية، والقيام بأعمال يدوية في أراضي الأديرة،

وتم تقسيم العائلات المحلية إلى بيوت سانغا (Sangha) مسؤولة عن جمع الحبوب لتخزينها في الأديرة، حتى يعاد توزيعها عند حدوث مجاعات (نادرة). [تشن، (١٩٦٤ : ١٥٤ ـ ١٥٧)].

تطوعت عائلات خاصة للانضمام، وذلك لأنَّ الأراضي الملحقة ببيوت سانغا كانت معفاة من الضرائب، وانتشر ذلك التقليد على نحو واسع، وشجعت الأديرة التوسع الاقتصادي وزيادة الإنتاج الزراعي واستصلاح أراض زراعية جديدة، واستخدم الرهبان مستودعات الحبوب لعمل قروض بفوائد، وأدى ذلك للتحول إلى المُضاربة النظامية وخلق أسواق مالية.

كانت الأديرة في الصين ـ بمخازن الثروة ونظام التجارة ـ بمثابة البنوك والأنظمة التجارية ذات المدى البعيد، وذلك بسبب عدم وجود اقتصاد مالي، أو آليات رسمية قوية بما يكفي لجمع الضرائب على نحو موثوق، وقدمت الأديرة البوذية ـ مثل نظيراتها في أوروبا ـ الزراعة النظامية وإعادة استثمار الأرباح، بل وحتى بدايات الإنتاج الصناعي التي كانت أساس النمو في الاقتصاد العلماني في عهد أسرتي تانغ (T'ang) وسونغ (Sung)، أنشأت الأديرة «الخزائن التي لا تنفد»، وكان ذلك نوعاً من بنوك البضائع التي يتبرع بها المتدينون من غير المختصين (الإكليريكيين). [تشن، (١٩٦٤: ٢٦٥ ـ ٢٦٦، ٢٩٩ ـ ٣٠)].

وكان معبد هوا تو (Hua-tu) الشهير في تشانغ آن (Chang-an) في أثناء عهد أسرة تانغ، معبداً ثرياً على نحو لا يصدق، فقد منح تبرعات للفقراء ولكنَّه استقبل تبرعات كثيرة جداً، ممَّا أهله لتقديم قروض كبيرة واستثمارات، وقام رجال الإدارة ـ غير المختصين ـ باختلاس مبالغ لصنع ثروات خاصة، وكانت الأديرة مهمة أيضاً في التجارة، فقد تلقى دير تشينغ تو (Ching-tu) في تونهوانغ (Tun-huang) ـ على الطريق المركزي للتجارة في آسيا (حوالي عام: ٩٢٠م) ـ نصف دخله من فوائد القروض، وثلثاً آخر من ريع أراضي المعبد وإيجار مكابح الزيت (النفط). [تشن، (١٩٦٤: ٢٦٦ ـ ٢٦٧)].

في الأديرة الكبيرة، تم وضع الثروات الزائدة عن حاجة الاستهلاك أو الأعمال الخيرية، في يد وكيل رهباني مسؤول عن تنظيم القوافل التجارية،

أو استثمارها وإعادة الربح، وتم تحويل الثروة الرهبانية إلى إنتاج صناعي وعلوم تطبيقية. [نيدهام، (١٩٦٥: ٤٠٠ ـ ٤٠٣)]، وامتلكت الأديرة الكبيرة طواحين الماء التي قاموا بتأجيرها للمشاريع الخاصة، أو أداروها بأنفسهم، وكانت هذه الطواحين مصادر للأرباح الكبيرة، وفي عهد أسرة تآنغ (T'ang) كانت أسباباً للنزاع مع الحكومة حول حقوق الري أو الإعفاء من الضرائب.

وتمت إضافة النمو المستمر في علاقات السوق المحلية الريفية، إلى النمو المكثف في عدد مُلاك (مستأجري) العقارات الرهبانية حول المدن الإدارية الرئيسة، وكانت وسيلة انتشار تلك السوق هي موجة جديدة من البوذية التوحيدية الشائعة، وكان أبرزها طائفة أميتابا (أميدا) (وكانت إحدى طوائف «الأرض النقية» "Pure Land").

وكان هناك سابقاً عُبّاد للآلهة (المعبودات) البوذية الشائعة، لكنَّهم بدؤوا من عام: (٥٣٠)، وصولاً إلى حوالي عام: (٦٨٠) ظهرت حركة أكبر من البوذية المُبسطة التي تعِد بالبعث في الفردوس الغربي، وذلك ببساطة عن طريق تلاوة الاسم المقدس، وتزامن ظهورها في ذلك الوقت مع إعادة التنظيمات الاقتصادية في المجتمع، وبدأ الإنتاج الريفي ـ بسبب تحفيز الأديرة الأكبر على نحو جزئي ـ يتخلص من العزلة وطبقة الاكتفاء الذاتي واستيلاء الحكومة على الفائض، وبدأ في إنشاء شبكة سوق ريفية، وظهرت معابد بوذية صغيرة في تلك البيئة الديناميكية (المليئة بالحيوية)، وساهمت بدورها في توسيع شبكات (منظومات) السفر والتجارة، كما ساهمت في انتشار رأس المال الزراعي، وكان انتشار بوذية مبسطة ـ كالنار في الهشيم ـ في ذلك الوضع، إشارة إلى أول تغلغل في الصين لدين كوني داخل سوق جماهيرية حقيقية.

وعندما ترسخت الدولة المركزية والاقتصاد العلماني، فقدت المنظمات البوذية تمركزها الاقتصادية، لكنَّها ظلت مفيدة للاستراتيجيات الاقتصادية. وكانت الطبقة الأرستقراطية تعطي الأراضي ـ اسمياً فقط ـ للمعابد لكي تتهرب من الضرائب، بينما كانت تحتفظ بحق استخدامها طبقاً لبند المِنَح، وأصبحت الأديرة المدنية الكبيرة والأديرة المحيطة بالعاصمة ثرية على نحو كبير، وعلى النقيض، لم تكن معابد القرى الصغيرة والأديرة الريفية تحظى إلا بتمويل ضعيف، وكان الراهبون العاملون فيها مجموعة من الفلاحين المحليين ذوي ثقافة متواضعة.

وكانت الكنيسة تمارس الاضطهاد ومصادرة الممتلكات بشكل متككر لأجل الحصول على الثروة، وذلك في قمة ازدهارها في فترات حكم الأسر الشمالية والجنوبية وأسرة تآنغ. وكان ذلك يحدث بشكل مواز في أوروبا؛ كقيام ملك فرنسا عام: (١٣٠٧) بقمع فرسان الهيكل (المعبد) ومصادرة ممتلكاتهم، واستيلاء العلمانيين على الممتلكات الرهبانية خلال الإصلاح البروتستانتي، وكانت البوذية تتمكن من التغلب على مشاكلها بسرعة بشكل ملحوظ، وذلك حتى نهاية عهد أسرة تآنغ، ثم تتابعت الاضطهادات، وكان أشدها تلك التي حدثت للبوذيين الأرستقراطيين الذين كانوا على رأس الكنيسة، تاركاً القاعدة الشعبية دون أذى، بينما كانت الفائدة الاقتصادية من وراء تنظيمات تلك الطبقة تسمح عادة للبنية الفوقية النخبوية بأن تعيد بناءها، وذلك عندما كانت رياح التغيير السياسي تهُب في صالحها، أثارت ثروة البوذية وقوتها الخصومة بينها وبين الطاويين والكونفوشيوسيين، وهاجم الكونفوشيوسيون ـ بصفتهم موظفين رسميين للدولة ـ البوذية بسبب سحبها للموارد الخاضعة للتحكم الضريبي في الدولة، وتعرض الطاويون لنفس التهمة، لكنَّهم كانوا هدفاً أقل إغراءً بسبب فقر تنظيماتهم الرهبانية، وفي الوقت نفسه، كانت محاكاة الطاويين للبوذية سبباً لوضعهم في منافسة مباشرة على المكانة الاجتماعية، الأمر الذي جعلهم المحرض الأساسي على اضطهاد البوذية، وفي بعض الأحيان، أدت ردود أفعال مؤيدي البوذية إلى حالات قمع مشابهة للطاويين، وإن لم تكن ذات أثر ممتد، وخلال عهد أسرة سونغ، تفوق اقتصاد السوق الصينية بشكل كبير على القطاع التجاري البوذي، ولم تعتمد الحكومة ولا الطبقة الأرستقراطية بشكل كبير على تنظيماتها المادية، ثم انتهى تمركز البوذية داخل الصين، وباختفائها اختفت أيضاً المحاكاة الطاوية.

العلاقات الفكرية الخارجية للبوذية والطاوية والكونفوشيوسية

كانت «السياسة الخارجية» عند تلك الديانات، خلال فترات الضعف في علاقاتها الخارجية، وسيلة لتخفيف حدة الخلافات الفلسفية بينهما وبين منافسيها، وعلى العكس، فالديانات ذات القاعدة القوية أصبحت تتسم

بالعنف، وتسخر من فكرة التوفيق بين الديانات، وتقوم بمهاجمة منافسيها، فما بين عامَي: (١٦٥، و٤٠٠م)، عندما كانت البوذية تشق طريقها بحذر نحو الصين، اتجهت إلى التوافق، وخاصة مع الطاوية، وحافظ راهب بوذي رئيسي على الاتصال مع جماعة «الحوار النقي» (Pure Conversation)، ذات التوجه الطاوي، في جنوب الصين، وذلك بأن ترجم المصطلحات البوذية باستخدام المصطلحات الطاوية، واقتبس الناسخون من كتاب «الطاو» الطريق إلى الفضيلة (Tao Te Ching) ـ تقريباً بشكل حرفي ـ في ترجمة نصوص البوذية، مثال: «الفراغ (sunya) الذي يمكن جعله فارغاً، وهو في حقيقة الأمر ليس بفارغ». [زورخير، (١٩٥٩)؛ ديميفيل، (١٩٨٦، ٨٣٩ ـ ٨٤٠، ٨٦٦ ـ ٨٦٧)].

وساعدت تلك العملية على تشكيل ما أصبحت به الكلاسيكيات «الطاوية»، في اتجاه الجانب الصوفي، بعيداً عن التفسيرات السياسية أو السحرية، فالمفكرون الصينيون المهتمون بالقضايا الصوفية، اتجهوا في البداية لتأييد البوذية كحليف فكري، وكانت الطاوية في ذلك الوقت في بداية مرحلة التنظيم، ولم تكن قد امتلكت هوية فكرية محددة، كما لم تمتلك القوة السياسية، وكل ما قامت به الكنائس الطاوية، التي نظمت الثورات السياسية وسط الفلاحين ـ بنزعة ألفية ـ، هو أن أضافت فصيلاً عسكرياً إلى صراع غير مستقر، وكذلك فعلت العائلات الطاوية الأرستقراطية، التي أثارت الانقلابات داخل القصر، عن طريق النبوءات الغامضة (الخفية) والوحي، بينما كانت المنظمة البوذية أكثر استقراراً، فأديرتها كانت قادرة على الاحتماء من العواصف السياسية حتى تنتشر قاعدتها المادية، كما كانت تمتلك عقارات مستقلة، وكانت متحدة كسلالات تدين بالولاء للنصوص المقدسة، وكانت الحكومات ـ غالباً ـ ما تجد مميزات اقتصادية وإدارية في التحالف مع الأديرة.

وسعى الطاويون لاستغلال ميزة القاعدة التنظيمية، وبحلول العشرينيات من القرن الخامس في أثناء عهد إمبراطورية توبا (Toba) في شمال الصين، عين الحاكم «بابا» طاوياً في العاصمة، تشمل سلطته كل الكنائس الطاوية، وكان لدى «البابا» أساتذة بوذيون واتصالات تنظيمية، حتى مع الراهب الشهير كوماراجيفا (Kumarajiva). [ماذر، (١٩٧٩: ١١٢، ١٢٠ ـ ١٢١)].

وكان دستور الرهبان الطاويين محاكاة مباشرة لقواعد فينايا (vinaya) البوذية، وفي بدايات القرن السادس في الجنوب، تم تشكيل مجموعة من القوانين الطاوية المكتوبة، وكانت محاكاة لنصوص السوترا (sutra) البوذية، وكانت أشبه بالانتحال. [أوفوتشي، (١٩٧٩: ٢٦٧)]، وأصبح المنافسون في نفس المجال التنظيمي أعداءً مذهبيين، وفي ذلك الوقت استخدمت الطاوية العنف في خلافاتها المذهبية وحرضت على الاضطهاد السياسي للبوذيين. وفي دولة توبا، تم اعتماد الطاوية ديانة رسمية عام ٤٤٤، وفي عام ٤٤٦ تم اضطهاد البوذيين ومصادرة ممتلكاتهم. وبعد انقلاب فاشل، انقلبت الأوضاع السياسية وقادت البوذيين للعودة عام ٤٥٤. وفي عام ٥٢٠ ومرة أخرى عام ٥٥٥، حدثت مناظرات في المحاكم بين الطاويين والبوذيين، انتهت بنفي الطاويين وإجبارهم على التحول إلى البوذية. وفي الجنوب، قام إمبراطور مؤيد للبوذية عام ٥١٧، بإلغاء المعابد الطاوية وتجريد الكهنة من صلاحياتهم. وفي إحدى الدول (الولايات) الشمالية، انتصر الكونفوشيوسيون في المناظرات عام ٥٧٣، وتم اعتماد الكونفوشيوسية ديانة للدولة، وتم اضطهاد كلٍ مِن البوذية والطاوية ومصادرة ممتلكاتهم. ولعدة قرون، لم تنجح أي من تلك الديانات في التخلص من منافسيها. ونجح الكونفوشيوسيون في الحصول على مناصب رسمية، منعشين بذلك حظوظهم كلما قامت دولة مركزية بتوسيع التحكم البيروقراطي. ولكنَّهم لم يكونوا مناسبين لـما هو أبعد من ذلك. ومبكراً في عهد أسرة تآنغ، حدث ارتداد من نظام الإمبراطور المؤيد للبوذية في عهد أسرة سوي (Sui) السابقة، وتم اعتماد الكونفوشيوسية كديانة؛ فكان في كل مدينة معبدٌ مدعومٌ من الدولة (أو ما يسمى بالمعبد «الأدبي»)، وكان يحتوي على مدرسة. وكان يتم صنع التماثيل لكونفوشيوس وتلاميذه الاثنين والسبعين، وتقديم التضحيات لهم. لكن لم يكن هناك كهنة في تلك المعابد الكونفوشيوسية، وكان يحرسها باحثون محليون وموظفون لم يتنافسوا جدياً مع البوذية من أجل الدعم الشعبي. وعلى العكس، كانت تحدث اقتحامات عابرة من البوذيين والطاويين للإدارة الحكومية، ولكنَّها كانت تنتهي بلا فائدة، وكان للثيوقراطية البوذية في عهد الإمبراطورة وو (Wu) وخلفائها فترة ازدهار قصيرة بين عامَي: (٦٩٠، و٧١٠).

وكان الإمبراطور التالي ذا اتجاه مغاير، فبنى معابد طاوية في كل

المدن، وأمر كل عائلات النبلاء بأن تحصل على نسخة من كتاب الطاو (الطريق إلى الفضيلة) (Tao Te Ching)، وفي عام: (٧٤١) تم اعتماد الأعمال الطاوية كنماذج رسمية، وكأسس بديلة لاختبارات الخدمة المدنية بجانب النصوص الكونفوشيوسية، لكن تلك السياسة انتهت بسبب الأزمة التي حلت بالإمبراطورية عام: (٧٥٥). [نيدهام، (١٩٥٦: ٣١ ـ ٣٢)؛ ويلتش، (١٩٦٥: ١٥٣)؛ كلياري، (١٩٨٦: ١٢)؛ CHC، (١٩٧٩: ٤١١ ـ ٤١٢)].

ولم تستمر أي من تلك المحاولات لاغتصاب سلطة المنافسين بما يكفي لتصنع تأثيراً في أثناء التغييرات الناشئة عن النزاعات السياسية وتوالي الأسر الحاكمة، ويشبه الاضطهاد المتقطع للبوذية، ذلك الذي حدث للمسيحية في الإمبراطورية الرومانية، وقد حدثت اضطهادات شديدة بشكل متكرر عندما بدأت المنظمات المتمردة تزداد حجماً بشكل يبعث القلق، فالاضطهاد الذي حدث في شمال الصين ما بين عامي: (٥٧٤، و٥٧٧) ـ الذي حدث مباشرة قبل تحول أسرة سوي (Sui) لدعم البوذية (٥٨٩ ـ ٦١٨) ـ يشبه الاضطهاد الكبير الذي لاقته المسيحية ما بين عامَي: (٣٠٣، و٣١٣)، مباشرة قبل أن يحوّل قسطنطين الإمبراطورية إلى دعم المسيحية عام: (٣١٣)، وحدثت انتعاشة في نمو البوذية قبل الاضطهاد الكبير عام: (٨٤٥). كانت مصادرة الممتلكات على مدى واسع، فعليّاً مسألة تخص سياسة الضرائب، حيث حصلت الأديرة على متنفس قبل أن يتم وضعها مرة ثانية تحت مظلة الضرائب المادية.

وكان الحكام في الظروف الصعبة عادة ما يهتمون بالحماسة المذهبية بشكل أقل عما يهتمون بالمطالب المادية مثل التماثيل المصنوعة من الجواهر والذهب في المعابد، التي مثلت ثروة المملكة القابلة للتحريك، فالصراع هو القوة الدافعة للتغير الفكري، ولكن في تلك الحالات، لم يجدّ جديد على مستوى الفلسفة المجردة، فالنقاشات بين البوذيين والطاويين ظلت على مستوى منخفض للغاية. كمثال، زعم الطاويون أن لاو تسو (Lao Tzu) قد ذهب للغرب (أي: للهند) عندما تقدم في السن وحوّل البربر ـ الذين فهموا مذهبه بشكل خاطئ ـ إلى البوذية.

ويرد البوذيون بدورهم قائلين بأنَّ لاو تسو لم يكن إلا تابعاً (تلميذاً)

لبوذا. [ديميفيل، (١٩٨٦: ٨٦٢ ـ ٨٦٤)؛ ويلتش، (١٩٦٥: ١٥١ ـ ١٥٥)]، ولم تتأثر الكونفوشيوسية فكرياً بالصراع بين البوذية والطاوية؛ فقد اكتفى الكونفوشيوسون باتهام منافسيهم بأنهم ـ بسلوكهم الرهباني ـ يهملون واجبات العائلة والدولة، أو استهزؤوا بالتأمل قائلين إنه «كجُلوس الحمقى»، وحتى نشأة الكونفوشيوسية الجديدة في عهد أسرة سونغ (Sung)، اتخذت الكونفوشيوسية في العصور الوسطى جانب العقلانية والعلمانية، وذلك بمعارضتها للمنافسين الدينيين، وتمت المناظرات بين الثلاث ديانات، في الساحة الرياضية الخارجية، وكانت ـ غالباً ـ ما تكون في الملعب أمام جمهور من السياسيين المهتمين بتحولات القوى والمصالح الاقتصادية وليس المهتمين بالفكر، وظلت الصراعات بين الديانات على مستويات محددة بسبب الافتقار إلى حماية استقلالية المقاومة الفكرية التامة.

الفلسفات الإبداعية في البوذية الصينية

برزت الاستقلالية الذاتية خلال المُعسكر البوذي فقط، وقد تطورت الفلسفة المُجردة في الأديرة البوذية الكبيرة خاصةً تلك التي كانت بالعاصمة تحت رعاية المحكمة، ليس ذلك فحسب، بل أيضاً في بعض المراكز الجبلية الأكبر والأكثر حظّاً.

وظلّ جوهر المجتمع البوذي يدعم دوائر ومنظومات المثقفين بدرجة كبيرة من الاستقلالية عن المناورات الداخلية لعدة قرون، فقد سمحت القواعد اللامركزية بالطوائف المنافسة والهويات المتباينة، وما حَوّل هذا التنافس إلى إبداعٍ فكري في مجال التجريد الفلسفي هو التركيز الموّحد سوى بعض المراكز التِنظيمية حيث تقاطعت شبكات رواد الرُهبان ومراكز الترجمة العظيمة في ويانغ في عهد أسرة توبا ومُجدداً خلال فترة تانغ في تشانغ ـ ين (T'ang at Ch'ang-an) جنباً إلى جنب مع معبد هواين (Hua-yen)؛ الأديرة الشهيرة في لو شان (lu-shan)، وجبل الأرض الطاهرة (T'ien-t'ai) في الجنوب، بالإضافة إلى شاو ـ لن سسو (Shao-lin ssu) في الشمال بالقرب من ويانغ: تفتح لكل الوافدين، فقد كانت هذه الأماكن عاصمة الثقافة المركزة والجدل المولّد. وقد تقاطعت الفصائل المتعددة في بعض مراكز الاهتمام[٣].



الأديرة البوذية الصينية

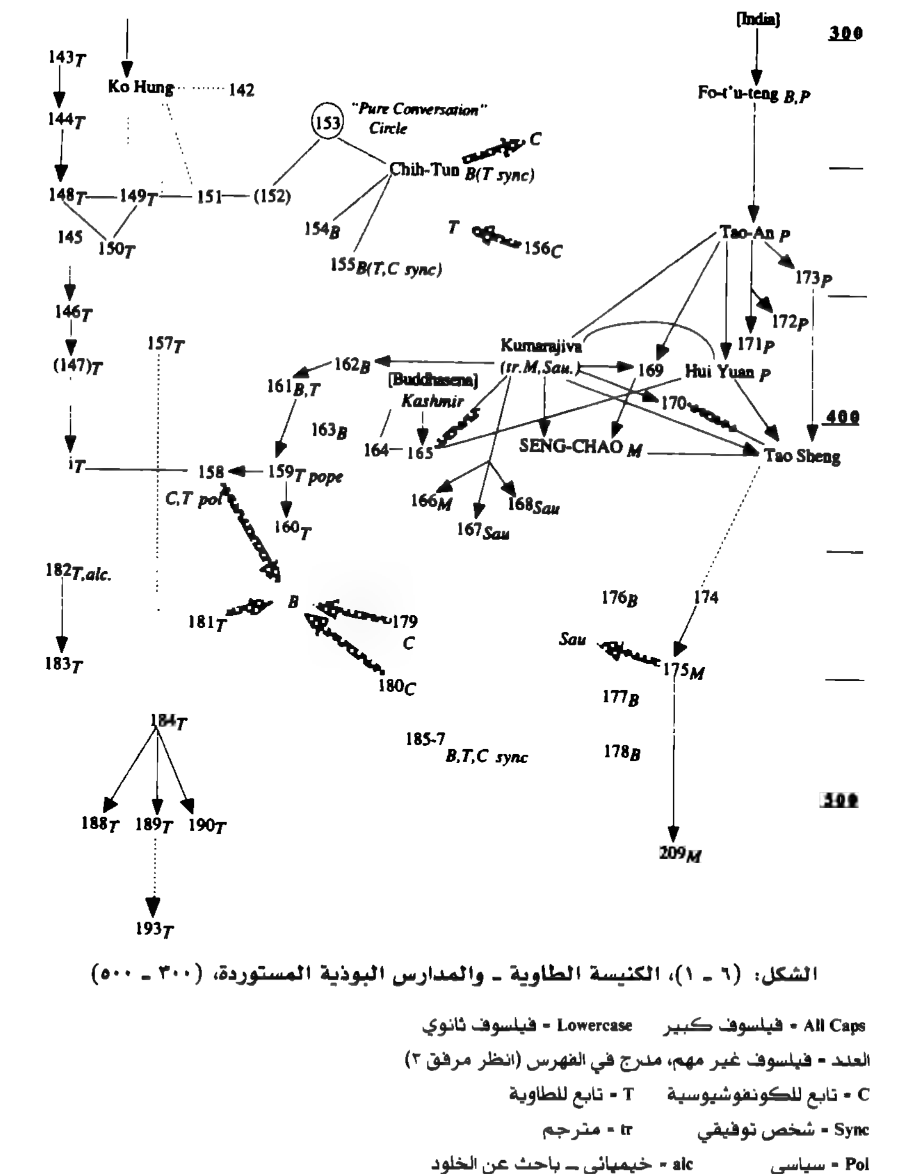
✱ = دير بوذي

ô = دير تشان (زن)

وبحلول قرابة عام: (٥٠٠م)، كانت سلالة أنساب الفلاسفة البوذيين في الصين تمتد لقرابة ستة أجيال، فقد انقسموا بالفعل إلى عدد من الفصائل: مدرسة أطروحة ثلاثية ماديا ميكا (Madhyamika-three treatise)، العديد من طوائف الأرض الطاهرة، مدرسة سوترانتيكا وأيضاً نسب مُتخصص في التأمل تشن، (ولكن من دون الصفات المتناقضة التي أصبحت فيما بعد علامة «مثل زن» (Zen-like) لهذه المدرسة)، وفي العقد الأول من عام: (٥٠٠) ظهرت موجات عديدة من البوذية الشعبية، بما في ذلك الأميدية (Amidaism).

وقد انتشرت البوذية لملء مجال مذهبي فكري واسع، وقد استُورِدت هذه المواقف من الهند أو نشأت عن تعديل المذاهب الهندية، وحتى الآن، لم يكن هُناك أي إبداعٍ فلسفي صيني في حد ذاته، حيث شغلت الأفكار المستوردة كُل قطاعات المَجال الفِكري، فقد استورد المترجم العظيم كوماراجيفا (Kumarajiva) المناهج المتنافسة دون تمييز، فقد جلب كُل من النفي الجدلي لناغارجونا وفلسفة سوترانتيكا في عناصر العالم، ومع ذلك، فإن هيكل الشبكة التي نراها في الشكل رقم (٦ ـ ١) لهذه الأجيال له شكل مألوف: روابط من قائد بارز إلى آخر، والظهور المتزامن للمناهج المُتخاصمة، وبسبب افتقاره للأصالة، فقد خدم كوماراجيفا هيكلياً كعقدة الطاقة: حيث أصبحت مدرسة الترجمة بتشانغ ـ آن (Ch'ang-an) مركزاً للجذب، وانطلاقاً منها فقد أكمل مؤسسو مجموعة متنوعة من أهم المناهج والمراكز الرهبانية الجديدة.

وحسب قانون الأعداد الصغيرة، فقد أصبح المجال الفكري الثقافي مزدحماً آنذاك، وبحلول عام: (٦٠٠)، ظهرت تطورات إبداعية الهيكل الداخلي للفلسفة الصينية وقد كان أول التطورات المهمة في الفلسفة البوذية الصينية هو «الأرض الطاهرة» (T'ien-t'ai)، ولم تعد الأفكار المستوردة تستبدل بإبداع السُكان الأصليين، وحين عاد هسيوان ـ تشانغ (Hsuan-tsang) من الهند في عام: (٦٤٥)، كان قد حازَ احتراماً شعبياً، ومع ذلك لم يُسيطر مذهبه المستورد يوغاكارا على الحيّز الفِكري، وبدلاً من ذلك؛ فإن المُترجمين ضمن دائرته الخاصة كمذهب للمُعارضة حُفِّزوا للاستجابة للتحدي المُتمثل في التطور الهندي وميتافيزيقا هواين، وقد جاءت بضعة أجيال بعد ذلك يُمكن أن أدعوها بثورة تشان (Ch'an) أو زن (Zen)، رداً على الأزمة في الأساس المادي للمجال الفكري (الثقافي).



الشكل: (٦ ـ ١)، الكنيسة الطاوية ـ والمدارس البوذية المستوردة، (٣٠٠ ـ ٥٠٠)

All Caps - فيلسوف كبير   Lowercase - فيلسوف ثانوي

العدد - فيلسوف غير مهم، مدرج في الفهرس (انظر مرفق ٣)

C - تابع للكونفوشيوسية   T - تابع للطاوية

Sync - شخص توفيقي   tr - مترجم

Pol - سياسي   alc - خيمياني ـ باحث عن الخلود

B - تابع للبوذية   P - أرض طاهرة   M مدهاميكا   sou سوترانتيكا

A - ابهيدريما

سلالة تين ـ تاي

كان المنظم الرسمي لتين ـ تاي هو تشيه الأول، الذي قام بالتأسيس لدير تين ـ تاي في تشيكانغ عام: (٥٧٧)، مستخدماً بذلك كامل إيرادات المنطقة التي سلمها إياه إمبراطور الجنوب. [تكاكوسا، (١٩٥٦: ١٢٦ ـ ١٤١)، تشان، (١٩٦٤: ٣٠٣ ـ ٣١٣)، فنغ، (١٩٥٢ ـ ٥٣: ٣٦٠ ـ ٣٨٣)]، كما أن العديد من القواعد الفلسفية للمذهب تفرعت من سلالة مدرّسيه، كما أنهوي ـ وين (٥٥٠)، وهوي ـ سوي (٥١٥ ـ ٥٧٧)، اللذين هاجما الدنيوية والفساد القادم من ناحية الرهبان في العاصمة الشمالية، وسَعَيَا لوجود التقاليد الفكرية والتأملية للبوذيين طبقاً للعقائد السحرية والعامية. قدَّم التوليف الخاص بتشيه نظاماً في انتشار النصوص البوذية، وقسمها إلى مستويات للحقيقة الجزئية تساهم في تعليم الأشخاص على مراحل متتالية في التطور الفكري والروحاني في جميع المدارس الموجودة، هنيانا ومهايانا على السواء، وتم تعريفهما على أنهما سلاسل من الدراسات الأولية التي تؤدي إلى تتويج عقيدة تين ـ تاي، ويمكن أن يكون التسلسل الذي يتبع بالفعل كمنهج دراسي للتعليم في طائفة تين ـ تاي. ومن هذا الوقت فصاعداً، أصبح الدير التابع اتين ـ تاي مركزاً للمثقفين التابعين للطوائف البوذية، كما أنه من ذلك الوقت فصاعداً تم تصدير الفلسفة البوذية إلى اليابان.

واعتمدت وجهة النظر العالمية تين ـ تاي على المذاهب الهندية، ومثال ذلك مدرسة نيرفانا سوترا التي جسدت الرمزية الخاصة بالكتب المقدسة (دهراما) كما تم تجسيد الجسم الدنيوي للبوذية الكوسمولوجية التي يكون فيها الكون هو الجسم الكوني لبوذا، وعدلت مدرسة نيرفانا هذا الدور إلى اتجاه اعتبار الكون محض مظهر باستخدام المفارقات التابعة لمدرسة مدهاميكا (يمكنك القول: إنها النصوص الهندية لنغروجينا)، التي تؤكد تجاوزات جميع الامتيازات، وفسر أساتذة تين ـ تاي هذا الأمر بكونه يعني المستوى المتجاوز للتجربة الباطنية التي تتطابق مع العالم الظاهري للسببية مع عالم الأسماء، ولا يوجد عالم تصوري بعيداً عن هذه الظواهر، وتعد جميع هذه الأشياء صحيحة، ولكن في الوقت نفسه جميعها كان موجوداً بشكل مؤقت، وتفسر هذه الشروط بعضها البعض.

وتطبيقاً لهذه الخطة، قام تين ـ تاي بأخذ الأصناف الملموسة للدين البوذي المشهور، من الأنواع المختلفة للبوذية إلى أن تصل إلى الآلهة، والبشر، والشيطان، والجحيم؛ مناقشاً (على أساس التفسيرات الخاصة بجميع الأشياء) أن جميع هذه الأصناف، العشرة جميعها، أمر جوهري في الجميع، وعدد تين ـ تاي (١٠٠) عالم، وهذه الأشياء تم تقسيمها تباعاً إلى (١٠) أصناف خارقة للطبيعة (الشكل، والطبيعة، والمادة، والقوة، والعمل، والسبب، والظروف المحيطة، والتأثير، والتعدد، والدولة النهائية)، وصولاً لإنتاج نظام مكوّن من (٣,٠٠٠) عالَم، ونجح تين ـ تاي فجمع علم الأساطير المؤكد للديانة البوذية في نفس النظام مع مجموعة من المجردات الخارقة للطبيعة، وتناولت المقالات الواضحة المشكلة الحالية للبوذية الصينية، والتباين بين المواد الصلبة الشهيرة والعقائد الفلسفية المجردة، وتناول الجميع التحول المثالي مع تأكيد أن جميع الـ(٣,٠٠٠) عالَم تم اكتشافها في كل مكان: «في كل ذرة تراب، وفي كل لحظة تفكير، تتكون جميع أجزاء العالم». [تشان، (١٩٦٤ : ٣١٠)]، وتم نشر جميع ظواهر التجارب الممكنة على أنها أصناف للعقول المحتملة لتشمل الكون بأثره.

ميتافيزيقا الانعكاس الخاصة بهوا ـ ين

تم تعريف المجال الفكري بعد عام: (٦٠٠ بعد الميلاد). استوعب تين ـ تاي معظم المدارس الأولية، باستثناء طوائف الأرض الطاهرة، التي استمرت بعد ذلك في توسعها الكبير في المناطق الداخلية الريفية، ولم نسمع بعد ذلك عن المزيد من التطورات في مدرسة الكنوز الثلاثة، سوترانتيكا، أو المتخصصين المستقلين في نيرفانا سوترا أو لاوتس سوترا، وفي وقت الصراعات التي تم إعادتها بين البوذية والطاوية حول دعم إمبراطور تانغ الجديد في عشرينيات القرن السادس، ترك الراهب هوسان ـ تشانغ الصين سراً ضد الأوامر الإمبراطورية للقيام بالحج في الهند، ولا شكَّ أن هذا الوضع الذي قام بإعادة الاصطفاف الفكري هو الوقت المواتي لاستيراد رأس المال الثقافي الجديد. قضى هسوان ـ تشانغ (١٦) عاماً (٦٢٩ ـ ٦٤٥) قام فيها بالدراسة في مركز البوذية الضخم في نلتدا، حيث تعلم المثالية اليوغاكرا المتطورة مباشرة من سلالة فسيوبندهاو وديجنجا،

بالإضافة إلى واقعية هنيانا المنظمة لابهيدراهارمكوشا، كما هو الحال مع المستوردين المشهورين للأفكار الخارجية (كوماراجيفا، شيشرون، والمترجمين المسيحيين وعرب القرون الوسطى)، ويبدو أن هسيوان ـ تشانغ مهتم بشدة بالكمية الكبيرة للمواد الخام أكثر من التوترات التي حدثت بينهم، وذلك لأنَّه جلب كلاً من هذه الأنظمة المعقدة إلى الصين، وقام بتأسيس مكتب في العاصمة تشانغ ـ ان لغرض ترجمة النصوص الهندية.

وتركزت الجهود الفلسفية لهسيوان ـ تشانغ وتلاميذه كيي ـ تشاي (٦٣٢ ـ ٦٨٢) بشكل أساسي على الجانب المثالي، مصيغاً الفا ـ هسيانغ، أو «الوعي ـ فقط»، والمدرسة، وبناءً على عمل المنطقيين الهنديين؛ فإنَّه يعد أكثر المستويات الفلسفية المتطورة الموجودة حتى الآن في الهند، الأمر الذي عمل على وجود العديد من الامتيازات، ووصولاً إلى مستويات أعلى من التجريدية، وعلى الرغم من شهرة هسيوان ـ تشانغ، فإنَّ الوعي التقليدي فقط لم يتم تنفيذه من قبل للأتباع المباشرين، واقترح أن الفلسفة التقنية لهذا النوع تعد مجردة جدّاً على العقلية الصينية، ولكن ذلك يثير سؤالاً: لماذا لم تتطور العقلية الفلسفية الصينية بشكل أكبر في هذا الاتجاه؟[٤].

كان الضعف المدرسي بنيوياً. لم ينشر هسيوان ـ تشانغ فلسفة واحدة ولكن فلسفتان (الإدراك ـ فقط وابهيدرهاما)، والأمور المتناقضة في ذلك الوقت، معكراً وليس موضحاً المجال الفكري، ولقد قَلَّت أهمية الفلسفات الخاصة بهسين ـ تشانغ بواسطة انتشار التطورات الجديدة، كما انشق اثنان من تلاميذ هسين ـ تشانغ لإنشاء طوائفهم الخاصة، وفي حالة عدم التركيز على الأفراد والانتقال إلى الشبكات، فإنَّنا سنرى شبكة في هذه التحولات، ويوضح الشكل (٦ ـ ٢) هسيوان ـ تشانغ وجماعته في وسط الروابط الفرعية مع التطورات الأخرى الرئيسية في وسط القرن السادس: فمن جانب هناك جدل ورهبان مدربون على المدرسة الوسطية، وعلى الجانب الآخر فكلاهما منتشر ومناقش لمدرسة هين ـ ين الصاعدة، وتعد سمعة هسيوان ـ تشانغ ذات شهرة واسعة في العقدة المركزية في وقت الانتقال[٥].

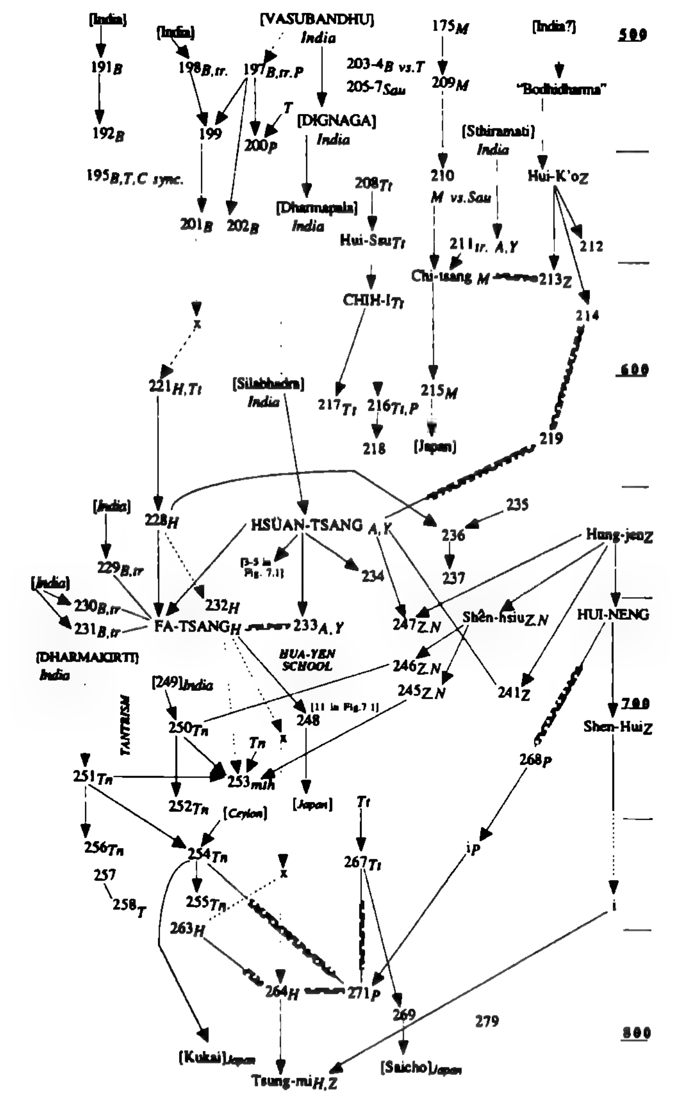
وحاز فا ـ تشانغ (٦٤٣ ـ ٧١٢) على أهمية فكرية كبيرة، مرتبطاً بمكتب الترجمة لهسيوان ـ تشانغ في شبابه، حيث إنَّه اعترض على عقيدة

الكونفوشيوسية مع النظام الجديد، ومدرسة هوي ـ ين، وجمع فا ـ تشانغ أطراف الأنساب المتعددة، وكان لديه أسلاف مثقفون مِن كل الأرض الطاهرة وتقاليد تاين ـ تاي، بالإضافة إلى الاتصال بالعديد من المترجمين مباشرة من الهند، كما هو الحال مع معظم الفلسفات البوذية، وكان هناك أسلاف لفلسفة هويا ـ ين في الكتب المقدسة الهندية، وكما هو الحال لدى افنتامساكا سوترا الذي تلقى تعليقاً من فسيوبندهوي. [تكاكوسا، (١٩٥٦)، (١٩٧٣: ١٠٩ ـ ١١٣)].

كما أنَّ علم البلاغة المنمق لسترا، شاكرا البوذا في الاستعارة المفرطة، تم تحويله إلى الفلسفة التقنية الخاصة بسلسلة من الأساتذة الصينيين: وهم فان ـ تشان (٥٥٧ ـ ٦٤٠، ٢٢١) في دليل الشكل (٦ ـ ٢)، وتشي ـ ين (٦٠٠ ـ ٦٦٨، ٢٢٨ في الدليل)، وفوق كل ذلك الأيادي المنظمة لفا ـ تشانغ.

وصفتُ مدرسة الإدراك الحقيقة باعتبارها تدفقاً متغيراً مستمراً للأفكار بدءاً من مخزن الإدراك في قاع عقل كل فرد، وبالمقارنة مع هذه المثالية المطلقة، فإنَّ وجهة النظر البالغة لهوي ـ ين تقترب إلى المثالية الموضوعية، ولكن مع وجود تطور مفاجئ في البوذية المميزة، فإنَّها تفرق الأشياء وفقا لرؤيتها من وجهة نظر الأشياء الأخرى وتكون هذه حقيقة وجودها، ومع الموجة الأولى للتحليل، اختفت جميع نواحي الأشياء الظاهرة إلى الفراغ، وترتبط الأمور الدنيوية بعضها البعض فقط، ولذلك؛ فإنَّها لا توجد على شكل مستقل، كما أنَّ الأمور التي تتغير ليس لها وجود مطلق (وهناك تواز هنا مع بارمنيدس، إلى جانب نسخة كيو ـ هسيانجس للتعليم المظلم)، كما أنَّ الأفكار توجد في العقل فقط وليس في الحقيقة.

«وتعد البيانات والمعلومات ليس أشياء في حد ذاتها ـ فلابد أن تعتمد على العقل، والعقل ليس في حد ذاته عقلاً ـ حيث إنَّه يجب أن يعتمد على الموضوع». [كليرلي، (١٩٨٣ ـ ٢٤)]، واتبع فا ـ تشانغ مسار قطع الحقيقة الخاصة بالعالم التجريبي، كما لو كان يقود الأمر إلى المثالية الأفلاطونية، ولكن بعد ذلك يدفع الجدل إلى انخفاض الأفكار أيضاً.



الشكل: (٦ ـ ٢)، تين ـ تاي، يوجاكرا، هويا ـ ين، (٥٠٠ ـ ٨٠٠)

روابط مبدئية رئيسية - ⟵ ــ & A - ابهيدريما

روابط معروفة - ــ & Y - يوجاكرا

روابط عليها صراع - ــ & M - مدهاميكا

روابط محتملة - .... & P - الأرض الطاهرة

ALL CAPS - فيلسوف كبير & T - تابع للطاوية ـ X - اسم مجهول & B - تابع للبوذية ـ ‹الاسم في الاقتباسات› - الشخص الباطني المحتمل & Tr - تاين ــ تاي ـ C - تابع للكونفوشيوسية ـ H - هاوي ــ ين

sync - شخص توفيقي ـ tr - مترجم

lowercase - فيلسوف ثانوي العدد -فيلسوف غير مهم، مدرج في الفهرس (انظر إلى مرفق ٣)

tn - تنتريست (ايوستريك/البوذية الخيالية) ـ Sau - سوترانتيكا

وتبع ذلك موجة جديدة من الانعكاسات، ولا يعد التجاوز هدفاً في حد ذاته. يتداخل الفراغ نفسه، الحقيقة المطلقة، مع عالم المظاهر، وفي الحقيقة هو ليس أكثر من كونه مظهراً، مؤقتاً، ومتغيراً، ويتضمن كل مستوى ويتطلب وجود المستوى الآخر بالتبادل، وقد لا توجد الظواهر نظراً لكونها مطلقة، حيث إنَّ نقص الهوية المتأصلة يجعل من الممكن لها أن تكون مرتبطة ومتغيرة، وبالنسبة إلى الاتجاه الآخر؛ فإنَّ النسبية والفراغ قد لا يكون لهما وجود في حالة عدم وجود ظواهر كوسيط بينها، ولا يستطيع التنقل أن يكون موجوداً دون وجود الوقت، ووضح فان ـ تشانغ أن المفارقات البرامنديسية باعتبار أن هذه المفارقات لا تبرز عن طريق المواد المتجاوزة ولكن بسبب نقص هذه المواد، ويعد الاعتماد على المستويات الميتافيزيقية هو الحقيقة المطلقة، ووصف فا ـ تشانغ هذا الأمر على أنه كناية مشهورة، وتعتبر الحقيقة قاعة من المرايا التي تعكس إحداهما الآخر إلى ما لا نهاية، فهي دائرة من الآراء عبر أبواب متعددة، وتصبح كل واحدة المركز الذي يعنى بالتبادل، أي شبكة من الجواهر، وتعكس كل واحدة منها ليس فقط المجوهرات الأخرى ولكن الانعكاسات الصادرة من الجواهر الأخرى، إلى ما لا نهاية، وتعد هذه الصورة الخالدة و«شبكة أندرا» الشهيرة تذكاراً من عالم ليبنتز بلا مخارج، ولكنَّها تعد جوهر الفرد المرتبط، ويفترض ليبنتز تركيباً متبادلاً «أفقياً» للسمات الظاهرية من بين مواد العالم المادي، وأكد هوين ـ ين التبادل «العمودي» للتجاوز، والمظهر، والحقيقة المطلقة للتغيير.

وعلى صعيد مستوى الظواهر أيضاً؛ فإنَّ كل شي يمكن اختراقه، ولكن كل ذلك يحدث نظراً لطبيعة كل شيء إذا أصبحت فارغة بشكل نموذجي، ويعد التنقل في شيء بذاته هو مثل التنقل في أي شيء آخر، وبهذه الطريقة؛ فإن شعر رأس بوذا (أو أي شيء آخر) «يحتوي على جميع الكون»، ويمتلك هين ـ ين شيئاً مشتركاً مع فلسفة التدفق المستمر، كما أن نسخة هيراقليطس التي بها الشعارات نفسها التي انخفضت إلى مادة واحدة أخرى في الشبكة الميتافيزيقية.

ويعد هين ـ ين أكثر ميتافيزيقية من فلسفات التدفق الصينية الأصلية، كما هو الحال مع الملحق العظيم لي تشانغ، وذلك منذ خفض هين ـ ين لأي عناصر هيكلية مختلفة عن الهيكل الكلي في حد ذاته، وانتقد فا ـ تشانغ

أي فكرة تتعلق بالتقليد، ولـم ينشأ العالم المادي أو يتدفق من الغباء أو العدم الخاص «بالكل» القادم من «الفرد»، الواحد والكثيرين، على المستوى الكلي والجزئي، وتطبيق التبادل مع الجميع، وجانب عدم القدرة على الخروج بعيداً عنها. [كليرلي، (١٩٨٣: ٣٥)]، وكما أنَّ كُوسمُولُوجيَا طاوية تشانغ وفي بداية الكونفوشيوسية الجديدة، إلى جانب تاي ـ تشاي (المطلق العظيم) الذي سمح لينغ ويانغ أن يرتفعا، ومن ثَم التقدم خلال الغرامات السداسية وتركيباتها التي.تعد رقيقة وصلبة بالمقارنة مع علم الميتافيزيقا غير ملحوظ لهي ـ ين.

وعلى خلاف الإدراك ـ فقط، تلقت فلسفة هوي ـ ين نجاحاً باهراً، كما أنها تمتعت بسبق في المحكمة، وكانت قوية بما يكفي على الرغم من وجود انشقاق داخلي (بين: ٢٦٣، و٢٦٤ في الشكل ٦ ـ ٢) من منتصف القرن السابع إلى آخره، منتشراً في مجال الانتباه في الوقت الذي اختفت فيه المدارس البوذية.

وكما أنَّ آخر الأساتذة المهمين في هي ـ ين، تشانغ ـ مي، الذي أتى بعد خمسة أجيال من فا ـ تشانغ، وبهذا الوقت، أول القرن الثامن، حيث إنَّ انهيار حكومة تانغ والموقف غير الثابت المتزايد للمدارس اللامركزية، بشأن الأرض الطاهرة، كما هي متاحة من الناحية التنظيمية، ولـم تعد المدارس الموجهة نصيًا على دعم النسخ الفلسفية الضخمة لوحدها ورحل بحث من الحلفاء، وقسم فا ـ تشانغ الفلسفات البوذية إلى تدرجات، وفي الواقع كانت الميتافيزيقا تدرج الأوضاع في تصنيفات تاين ـ تاي موجودة قبلها بقرن، وفي الحقيقة، تحدى فا ـ تشانغ تين ـ تاي في إحدى المراحل، والآن لم تعد في المقدمة، ولكن تبعها الإدراك فقط، وأخيراً هي ـ ين نفسه باعتباره يمثل المرحلة الأكبر في عصـر التنوير، وقام تشانغ ـ مي عند توسيعه التأليف حتى مع حلفاء الأديان الخارجية، بإضافة الكونفوشيوسية على أنها الخطوة الأولى على المسار الفلسفي الديني، ويعد تشانغ ـ مي هو الممثل لإبداع التوليف في وقت الضعف، ونظراً لدراستها مع الكونفوشيوسية؛ فإنَّ سلالة تشان وهي ـ ين، قام بتجميعها في كل الأوضاع مقللاً من تناقضات تشان، كما أنَّه في مدرسة تشان، وتم تأسيسها الآن بشكل متزايد، الأمر الذي عمل على تحويل اتجاهه الفكري والمضاد للكتب المقدسة المبدئي إلى الفكرية

الخاصة به، وتم اتخاذ العقائد الخاصة بتشانغ ـ مي بشكل موسع في مدرسة تشان، وظلت حتى بعد وفاته، عندما تم اقتحام متعاقب هي ـ ين، وفقدت النصوص الأساسية الخاصة به(٦).

إن التناقض بين تشان المضاد للتثقيفية المندمجة مع الفكرية الخاصة بهي ـ ين لم تكن بنفس العظمة التي تبدو عليها، وفي كلا الاتجاهين فإنَّهما في مقدمة التدرج، وتوج هي ـ ين شبكات الأنساب الفكرية التي نشأت في الصين، وتعتبر رؤيته الخاصة بكل مستوى للحقيقة هي توليف على أعلى مستوى للوعي المنعكس حول تفسيرات العقائد البوذية، وقام تشان ـ نظراً للمناهضة الفكرية السطحية، من أعلى مستوى من الانعكاسية الفكرية أيضاً، واندمج الانعكاسان دون أي صعوبة، وذلك لأنَّ مستوى الرؤية كان تقريباً الشيء نفسه.

ثورة تشان (الزن)

تعني تشان في الأصل «التأمل» (سنسكريتية هيانا، «التركيز»)، التي أصبحت فيما بعد القاعدة الأساسية للبوذية. وتشير حقيقة وجود مدرسة للتأمل المخصص في الصين ـ على خلاف البوذية الهندية ـ إلى المدى الذي تم فيه تهميش هذه الممارسة في القرون الأولى، كما أن المدارس الشهيرة والمؤثرة سياسيّاً، خاصة في الشمال، أكدت السحر والقدّاس في الدوائر المثقفة لطبقة النبلاء في الجنوب، كما أن المحادثات الماهرة استبدلت التأمل بشكل كبير. [زيورشار، (١٩٥٩: ٣٣، ١١٤، ١٢٧، ١٤٦، ١٨٠)]. إن تطور المدارس الفكرية، من الأطروحة الثالثة إلى الإدراك ـ فقط، جعل الإنقاذ أمر يتعلق بالبصيرة، على الرغم من كون مدرسة تين ـ تاي وهي ـ ين ساهمت بتأكيد كبير في التأمل، فإن ما يميز مدرسة تشان في قمة ازدهارها هو التأكيد على التأمل باعتباره شكلاً من أشكال الحياة إلى جانب معاملته لجميع الأشكال الأخرى للممارسات البوذية.

وكما أنَّ هذا الموضوع المضاد للفكر وللطقوس الدينية ظهر فقط بعد إصرار المتخصصين في التأمل على الأنساب الصينية لمدة تتراوح من خمسة إلى ستة أجيال، تم تعقب نسب تشان بأثر رجعي إلى بوديدارما، وهو راهب بوذي، (سي أي: ٥٠٠ بعد الميلاد، الذي قد يكون أسطورياً)، وتم إدراج

عدد من الورثة، ويبدو أن هناك فاصل بين «البطريرك الثالث» المزعوم والرابع: (٢١٣، و٢٢٠، في الشكلين ٦ ـ ٢ و٦ ـ ٣)، وبدأت الأنساب الملحوظة فقط بعد مرور هذا الوقت. [ديومولين، (١٩٨٨: ٩٨)، ملك ري، (١٩٨٦: ٣٠)]، وهناك العديد من الأشياء الملحوظة: ولم يملك أي من أساتذة تشان الأوائل أية خواص مرتبطة بـ«الزن»، وهناك انتشار واسع لسلالات تشان بدأ من القرن السابع تقريباً، في الوقت الذي بدأت المدرسة فيه بإنشاء أسلوب الخواص التابع لها.

ويمكن فهم طبيعة «ثورة الزن» بشكل أفضل عند مقارنتها بخلفية الوضع السياسي المواجه للبوذية في ذلك الوقت، كما هو الحال مع أوروبا في القرون الوسطى؛ فإنَّ التقسيم الطبقي العلماني قام باختراق الكنيسة، ودعت الدولة المعابد الرسمية، كما أنَّها قامت بتنفيذ احتفالات مرتبطة بالطوائف الإمبراطورية، وقادتهم في الحقيقة حتى المرتبة القانونية باعتبارهم مسؤولي المحكمة، وتمت السيطرة على الأديرة والمعابد الريفية الغنية بواسطة الرهبان القادمين من طبقة النبلاء العليا، كما تمتع رؤساء الأديرة بأسلوب الحياة المسرفة، وخاصة في المؤسسات القيادية الرأسمالية، وكان لشخصيات بوذية رفيعة المستوى تأثير سياسي كبير في الحكم الودود، ووصلت الرعاية البوذية إلى أعلى مستوى لها خلال: (٦٧٢ ـ ٧٠٥)، وأصبحت محيطة بالإمبراطور الذي كان راهباً بوذياً لفترة من الوقت، وأصبحت الإمبراطورة «وي» بعد ذلك حاكمة في الواقع عام: (٦٨٠ تقريباً)، فحكمت بشكل موسع في الفترة من: (٦٩٠)، إلى: (٧٠١)، حتى إنها عملت على إنشاء سلالة جديدة، وعلى الرغم من أنه قد تم خلعها وتم إعادة تأسيس سلالة تانغ، وفي: (٧٠٥ ـ ٧١٢) تم ترقية إمبراطورة أخرى ومؤيدة عنيفة للبوذية إلى نفس السلطة تقريباً، وحاولت الإمبراطورة «وي» أن تتآمر على الكونفوشيوسية، وجعل البوذية دين الدولة، وكان كل ذلك باعتبار أنها حاكمة رئيس الأساقفة التابع لسيزارو.

وفور الإطاحة بالحكم النسائي جاء رد الفعل المضاد للبوذية، وكان الإمبراطور الجديد هسين ـ تشانغ (٧١٢ ـ ٧٥٦) يملك (٣٠,٠٠٠) راهب تم فصلهم، إضافة إلى أنَّه جعل الطاوية الدين شبه الرسمي، ولكن الدعم الشعبي للبوذية كان عظيماً للغاية لدرجة أنَّهم لم يتمكنوا من إيذائها بشكل

كبير، كما ازدهر معبد اميديز الموجود وسط السكان وأديرة تشان الجبلية، وبقي بعض الواعظين البارزين في هي ـ ين موجودين في العاصمة، وبعد عام: (٧٥٥)، كانت الحكومة المركزية ضعيفة جدّاً، ولا يمكنها أن تفرض ديناً أرثوذوكسياً من أي نوع، وكان الأستاذ الذي جاء لاحقاً لهي ـ ين، وهو تشانغ ـ كين، يملك مركزاً في القضاء من: (٧٨٠)، إلى: (٨٢٠ تقريباً)، وذلك في الوقت الذي كانت فيه الحكومة ميالة للديانة البوذية مرة أخرى، وكان تشينغ ـ كيون هو الذي عمل على وجود ملاحظ رسمي ومهذب لرهبان جميع الطوائف في الصين، وفي أربعينيات القرن الثامن، مالت الإمبراطورة وي ـ تشانغ من البوذية إلى الطاوية: وكان ذلك تحت تأثير الكيميائيين التابعين للطاوية، كما أنَّها أصدرت سلسلة من المراسيم المضادة للبوذية، التي برزت خلال فترة الاضطهاد الكبير لعام: (٨٤٥)، وقامت بمصادرة جميع الممتلكات البوذية بشكل عملي، وفصل جميع الرهبان والراهبات، ولكن في العام التالي قامت الإمبراطورة بإلغاء هذا الاضطهاد وإعدام رئيس الطاويين.

وخضعت البوذية، بعد فشل الحكومة الدينية التابعة للإمبراطورة وي في تسعينيات القرن السابع، للوائح الحكومية المتزايدة، كما أنَّه في عام: (٧٤٧)، كان يطلب من العامة الذين يرغبون في أن يصبحوا رهباناً شهادة ترسيم من مكتب التضحيات الوطني، وفي عام: (٧٥٥)، خلال أزمة عصيان ليو ـ تشان، بدأت ممارسة بيع هذه الشهادات لزيادة الإيرادات، وكان الترسيم له مميزاته الاقتصادية مثل العفو من «الضرائب، وعمل السخرة»، وأصبح النظام بالتدرج فاسد جدّاً، وبدأ المسؤولون المحليون ببيع شهادات الترسيم لمصلحتهم، وكان العديد من هذه الشهادات اسمية. [ونستن، (١٩٨٧ : ٥٩ ـ ٦١)]، وخلال فترة التفكك بعد انهيار عهد تانغ (٩٠٠ ـ ٩٦٠)، كان مسؤولو الحكومة هم من يديرون امتحانات القبول في الأديرة وليس الرهبان، وكانت هذه الامتحانات تشبه امتحانات الكونفوشيوسية، حيث إنَّه كانت تتم دعوتهم لكتابة مقال وتعليق، بالإضافة إلى تلاوة سورة وممارسة التأمل، وكان تشان هو الوحيد الذي هرب من كل هذه القيود، بسبب بعد أديرته وبسبب اكتفائها الذاتي أيضاً بشكل جزئي، وجزئيّاً بسبب تجنب رهبان تشان أخذ الترسيمات بشكل كامل إلا في ظروف معينة.

وبدأ التعريف الذاتي لتشان باعتباره نوعاً مميزاً تابعاً للبوذية من خلال الجدل حول التعاقب المشروع للأنساب، وفي عام: (٧٣٤) أثار الراهب تشن ـ هيو (٦٧٠ ـ ٧٦٢) غضب العاصمة عند إعلانه أنَّ الرئيس السادس لسلالة تشان لم يكن تشان ـ هسيو (٦٠٠ ـ ٧٠٦) وهو واعظ شهير كان يقطن في لويانغ باعتباره المفضل لدى الإمبراطورة وي ـ ولكن هيو ـ نينغ (٦٣٨ ـ ٧١٣)، وهو الذي كان معروفاً حتى الآن على أنه راهب جنوبي غامض نسبيّاً، وكان الهجوم بناءً على القصة التي تروي أنَّ البطريرك الخامس هيونج ـ جن (٦٠٢ ـ ٦٧٥) أعطى التعاقب لهيو ـ ينج في السر بناءً على فوزه بمسابقة الشعر، ولم يذكر هذا الحدث، الذي زعم أنَّه حصل منذ: (٦٠ عاماً)، في أي وثيقة أخرى، واحتدم الجدل بين رهبان تشان في العاصمة لمدة: (٢٠ عاماً)، كما أنَّه تم القبض على تشان ـ هيو عام: (٧٥٣)، ونفي إلى أقصى الجنوب؛ ولكن بعد عامين انهارت الحكومة بعد الهجوم العسكري الذي تبعه العصيان والحرب الأهلية، وعاد تشان ـ هيو عام: (٧٥٧) إلى العاصمة باعتباره قائداً دينيّاً مشهوراً، وتم ترشيحه لرئاسة حملة جمع أموال للحكومة التي أفلست بسبب بيع شهادات ترسيم الرهبان.

يبدو الأمر كما لو كان صراعاً حول الحصول على الدعم في المحكمة من الخارج، وكان بطريرك «المدرسة الشمالية» تشين ـ هسيو مخلصاً للحكومة الدينية البوذية في عهد الإمبراطورة وي، التي خلعت بكل عنف، كما سقط العديد من مؤيدي أنساب تشان قضائيّاً في العاصمة، وحدث ذلك في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن [ماكي، (١٩٨٦: ٢٤٢)]، وربما كان الهدف من وجود أنساب بديلة هو محاولة فصل تشان عن الذكريات السياسية غير المشهورة، وبشكل أكثر عمقاً، فإنَّها تعد الظاهرة الأكثر إثارة للحركات الهيكلية والعقائدية التي كانت سارية بالفعل لمدة جيلين[٧].

وفي مناظرة تشين ـ هيو، فإنَّ مثار النزاع بين المدرسة الشمالية لتشين ـ هسيو والمدرسة الجنوبية لهي ـ ينغ كان دفاع الأخير عن التنوير المفاجئ ضد التنوير التدريجي، ويبدو أنَّ هذا الأمر مبالغ فيه، ولم يكن أي منهما مدرسة منظمة حتى وقع هجوم تشان ـ هيو، وشارك كلا الجانبين في مجموعة واسعة من الأفكار والممارسات. [ماكري، (١٩٨٦: ٢٤٥)]، وعلاوة على ذلك؛ فإنَّ قضية التنوير المفاجئ من القضايا المستمرة؛ فعندما أسست بواسطة تاو ـ

تشنغ منذ: (٣٠٠ عام) تسببت في جدل واسع، ولكنها لم تتسبب في نشأة حركة جديدة في البوذية. كان الضعف الأساسي في هذه المدرسة الشمالية هو مركزها في المحكمة، حيث إنّه كان معرضاً للتقلبات، وتم تقليل الممارسات الفكرية مع الإدراك الفكري لأدباء القضاء، ولم تستمر أي من الطوائف «الشمالية»، أو «الجنوبية» فترة طويلة بعد هذا الجدل، كما أنَّه يمكننا رؤية الروابط المحصورة في الدوائر الفكرية في العاصمة في الشكل (٦ ـ ٣)، وتم تصعيد الجدل الذي دار بين مدارس المناطق «الشمالية»، و«الجنوبية» بشكل ذي أثر رجعي إلى أن أصبح رمزاً خاصّاً بالحركة الاجتماعية الكبرى، وحدثت «ثورة الزن» الحقيقية وسط هذه الأنساب التي انفصلت عن قواعد الرعاية القضائية بحدة على قدر استطاعتها.

وبالنسبة إلى هؤلاء الراديكاليين، فقد تقدمت عقيدة التنوير المفاجئة إلى أقصى حد لها ومنحت أهمية تنظيمية عظيمة، كما أن مسار بوذية الماهايانا التقليدية إلى التنوير كان خلال سلسلة من المراتب (التي تكون عادة ١٠) الخاصة بالإنجاز الروحاني، الذي يتضمن التقسيم الطبقي المجتمعي الكبير في حدود المجتمع الرهباني.

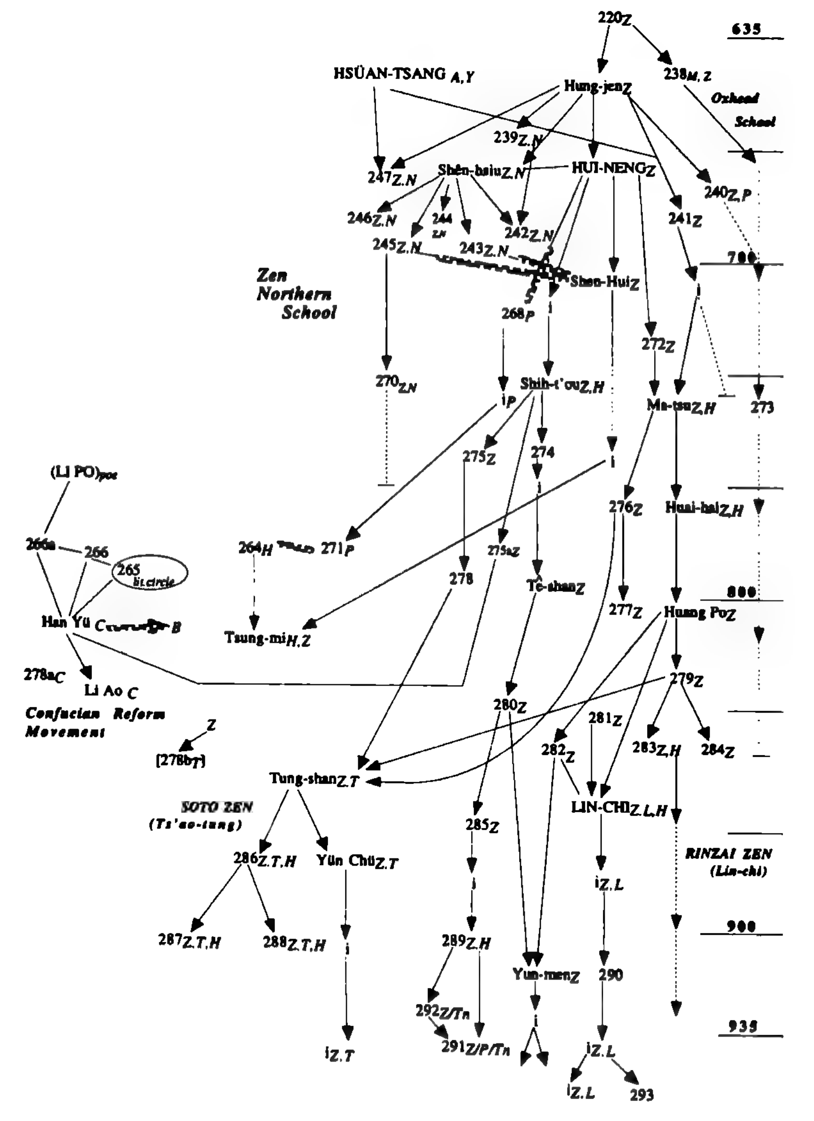
وكان «التنوير Enlightenment» بمثابة الاختبار الذي يترقى بواسطة الراهب إلى أن يصبح رئيس الأنساب أو إلى منزلة رئيس الدير الذي باستطاعته إدارة الدير التابع له. لذا فالهجوم على مذهب التنوير المتدرج كان يعني زيادة احتمالات التحرك الديني بشدة داخل مدرسة التأمل. إذاً فهذا الجدل حدث في سياق أن انفتاح أو تقييد المكانة الدينية مسألة تدخل في الصراع المفتوح داخل المدرسة[٨].

وسع أساتذة تشان الراديكاليون تحركهم الديني عن طريق الممارسة وليس عن طريق الجدل الفلسفي، كما أنهم مارسوا الدراسات الفكرية الخاصة بالشعائر، بالإضافة إلى أنهم هاجموا ممارسة التأمل المطول، مستبدلين بذلك الاختبارات التي تعتمد على الرؤية النافذة للمفارقات الدرامية، وكان «لثورة الزن» الفضل في إمكانية النمو التنظيمي السريع، وفي الوقت ذاته العمل على تشريع اللامركزية للدعم الذاتي للأديرة والأنساب الجديدة، وكان يوجد أكثر من (١٠٠) تلميذ لبعض الأساتذة التابعين لتشان

الشهيرة، وكان الإبداع المرتبط بهذه العملية بمثابة انفجار للطاقة العاطفية المتدفقة إلى انفجار بناء المنظمات.

ومنذ منتصف القرن الثامن إلى آخره، ظهرت الصفات المبهرجة للزن، وبدأ ما ـ تسو (٧٠٩ ـ ٧٨٨) في تعليم الآخرين عن طريق عرض عدد من الأقوال المتناقضة، التي أتى من بينها المنافسات الشهيرة للأجوبة الشهيرة التي بسببها أصبح طلب الزن في التنوير أمراً معروفاً، وكان أحد تلاميذ ما ـ تسيو هو هي ـ هاي (٧٢٠ ـ ٨١٤)، حيث إنَّه بدأ في ممارسة ما يُفترض أن يقوم به الرهبان من العمل اليدوي، وكان هذا فصلاً حاداً مع العادات البوذية القديمة لطلب الصدقات، ومع الممارسات البوذية الصينية السائدة للمعيشة، بالأحرى مع ثروات الأرض الغنية، والعباد، والعبيد التابعين للإمبراطور وطبقة النبلاء.

وفي مكان الأديرة الريفيةِ الثرية والدوائر القضائية المترفة التي يعيش بها معظم الرهبان القياديون (خاصة المثقفين المشهورين)، وانتقل تشان الراديكالي إلى الأديرة ذات الدعم الذاتي، خاصة في الجبال البعيدة (انظر الخريطة، صفحة ٤٣٨)، وكان لهذا تأثير مهم على تأمين أديرة تشان نسبيّاً من حملات التطهير السياسية والاضطرابات الاقتصادية، ومن ثم ساهم في إحياء بوذية تشان في الوقت الذي سقطت فيه الطوائف البوذية الأخرى، ولم يكن تشان مبتدعاً أمر طلب الرهبان في العمل، كما أنَّ بعض الأديرة الريفية في الحقبة الجنوبية التي سبقت تانغ قد استخدمت طريقة الدعم الذاتي باعتباره وسيلة مؤقتة خلال المشاكل السياسية، وخلال فترة تشان، فإن التزامات العمل كانت مرتبطة بمذهب التنوير المفاجئ: الأعمال الجسدية الطبيعية ـ تقطيع الخشب، حمل المياه ـ الذي قد يكون طريقا للحالة الدينية القصوى، ومن هذا المنطلق فإن مذهب تشان كان يشبه الأخلاق البروتستانتية؛ كما أن معارضته للتأمل العميق عزز نزعة المذهب نحو تقليل الحواجز بين التجربة الدينية والحياتية العادية. ولكن فكرة التنوير، سواء أكانت بشكل مفاجئ أم لا، لم يكن سهلاً الوصول إليها، ويبدو أن رؤساء الأساقفة قد استخرجوا كمية كبيرة من الأعمال من الرهبان الأقل مرتبة والمبتدؤون من هذا الحافز. وازدهرت أديرة تشان مالياً في ذات الوقت الذي كانت سمعتها في ازدهار.



الشكل: (٦ ـ ٣)، تتابع مدارس تشان «الزن»، (٦٣٥ ـ ٩٣٥)

روابط مبدئية رئيسية = ـــ & Z = تشين (زين)

روابط معروفة = ـــ & Y = يوجاكرا

روابط عليها صراع = ـــ & M = مدهاميكا

روابط محتملة = ... & P = الأرض الطاهرة

ALL CAPS = فيلسوف كبير & T = تابع للطاوية ـ (الاسم بين الأقواس) = ليس بفيلسوف & B = تابع للبوذية

C = تابع للكونفوشيوسية & Tr = تأين ـــ تاي ـ Z.N = مدرسة تشين الشمالية & H = هاوي ـــ ين

Z.L = طائفة لين ـــ تشاي تشين

Lowercase = فيلسوف ثانوي العدد -فيلسوف غير مهم، مدرج في الفهرس (انظر إلى مرفق ٣)

tn = تنتريست (ايوستريك/البوذية الخيالية)

وفي القرنين التاسع والعاشر، انتشرت أديرة تشان في الصين، وكانت هذه الفترة خاصة بالأساتذة المشهورين التي عملت إنجازاتهم فيما بعد على تزويد رهبان تشان بالنصوص الدراسية في الصين واليابان: تي ـ تشان (٧٨١ ـ ٨٦٧)، الذي اشتهر بإرعاب تلاميذه في عصر التنوير عن طريق ضربهم بعصاه؛ لين ـ تشين (دي ٨٦٧)، المعروف بصيحاته المفاجئة وإقامته للمفارقات الذكية، وكانت هذه المرحلة المتقدمة للزن مضادة للفكر وللشعائر بشكل عنيف؛ فهي دراسة للكتب المقدسة التي شجبت بشكل عام، وبالأحرى للفلاسفة، كما أنَّ البوذية والبوذستافيس تم اعتبارهما معضلة في وجه التنوير الفوري: «إذا قابلت بوذا، فقم بقتله!» ومع ذلك، يود الفرد أن يطلق عليها الحركة المضادة للفكر، حيث إنَّه على أساس الفهم الثابت والقدرة على التعبير عنه بشكل رقيق وشاعري هو التشريف لهذا النوع من الإطفاء المتعلق بالرموز المقدسة، كما أن تشان بمثابة انعكاس فلسفي تم تحويله إلى مستوى أعلى من الإدراك فقط.

وتحولت الصراعات الخلاقة التي تزود فضاء الانتباه الفكري إلى جواب سريع يشير إلى ما هو وراء الكلمات المفردة، ومتعلق بالإيماءات التي تشير إلى قدرته على الاتصال غير المعدود الخالص.

وكان تشان منذ عام: (٦٥٠)، إلى عام: (٩٠٠) تابعاً للنمط الطائفي للمجال التثقيفي، ويمكننا في الشكلين: (٦ ـ ٢، و٦ ـ ٣) أن نرى أنساب تشان وهي تتفرق وتتجمع، بينما الأنساب البوذية الأخرى كانت تتساقط، كما سقطت المدارس الريفية القائمة على الفكر، كما أن تين ـ تاي وهي ـ ين، اللذينِ استوعبا جميع المدارس الفكرية السابقة، نجحا في أن يعتمدا على التوفيق مع أديرة تشان أو أمدياست، وازدهرت امديسم أيضاً من الناحية المادية، ولكن لم يتم تمثيل ذلك الأمر على مخطط الشبكات فيما بين المثقفين المهمين، وما زال هناك القليل من المواد الغريبة يتم استيرادها من الهند، ولكن ليس لهذا الأمر آثارٌ بعيدة المدى.

وفي أوائل ومنتصف القرن الثامن، قام الأساتذة البوذيون بتقديم عرض في المحكمة مستخدمين في ذلك الاحتفالات السحرية والجنسية، من حيث تم تصديرها إلى اليابان كما هو الحال مع تشينجون، ولكنَّ البوذيين لم

يحققوا أبداً متابعة فكرية أو شهيرة واختفوا مع المد المتغير في منتصف القرن تقريباً.

احتل تشان مجال الانتباه الفكري الذي كانت تحوزه البوذية لمدة تتراوح من ستة إلى ثمانية أجيال، وفي الحقيقة، في غياب النشاط الهام عن الطاوية والكونفوشيوسية، فقد سيطرت حركة تشان على الإبداع الفلسفي في جميع الجهات، وطبقاً لقانون الأعداد الصغيرة؛ فإنَّ الديناميكا الداخلية لتشان أنتجت في حد ذاتها أوضاعها المنافسة لممثلي مجال الانتباه، وكان هناك «خمس مدارس شهيرة تابعة لتشان» خلال القرنين الثامن والتاسع، وهو يعد رقماً تقريبيّاً بما أن بعض التعاقبات قد انتهت، وجاء ذلك في الوقت الذي انقسمت فيه الطوائف الباقية لتملأ المجال الخاص بها، واتبعت بعض الطوائف الضعيفة في نهاية مشوارها، الطريق المميز للتوفيقية: كما أن الصورة المهمة الأخيرة (٢٩١ في الشكل ٦ ـ ٣) الخاصة بطائفة فا ـ ين لتشان المحاولين أن يوفقوا تشان مع تين ـ تاي وامديسم، ووفق تين ـ تاي تي ـ تشاو (٢٩٢ في الشكل ٦ ـ ٣) طائفة تشاو تساو ـ تيونغ مع تين ـ تاي، وبعد عام: (٩٥٠)، في الوقت الذي انتهت فيه طوائف تشان الأخرى وتم تجميعها، وانتشرت أنساب لين ـ تشي وبنت أديرة جديدة في الصين إلى جانب العملية التي عملت على الانشقاق إلى طوائف فرعية، كما فعلت طائفة تساو ـ تيونغ في عنفوانها في القرن التاسع، كما أنَّها قضية منظمة بشكل رائع للنمو المتوافق والتركيز على الأجزاء المختلفة في هذا المجال وذلك طبقاً لقانون الأعداد الصغيرة[٩].

وهناك جدل في أن تميز تشان كان نتيجة لتأثير الطاوية على البوذية الصينية، وبشكل مهم فإن القصص المتناقضة والمتشابهة تتمركز في الشخصية الأولى تشانغ تزو التابعة للطاوية، ومدح تاو تي تشانغ التجاوز الكلامي الخيالي، ولكن في وقت ثورة الزن كانت الطاوية المعاصرة كنيسة شعائرية رفيعة المستوى، وهذا يكون فقط مع التدرجات الأحادية والسحرية الباحثة عن الأخلاق التي تعد متناقضة لأسلوب تشان، ويعد تأثير الطاوية غير متشابه من الناحية الهيكلية أيضاً مع حركة تشان: فقد حاول البوذيون التابعون لتشان الموسعون والناجحون ماديا أن يكونوا متميزين بقدر الإمكان، بينما التوافق حدث في أوقات الضعف التنظيمي، وهناك بعض التشابه بين «المحادثة

القصيرة» للحكماء السبعة لبستان الخيزران والجواب السريع الشاعري لأساتذة تشان، ولأن المحادثة القصيرة أظهرت القليل مقارنة بجولة المبارزات الروحانية المستمرة التي حدثت وقت سفر أساتذة تشان بين الأديرة، مختبراً أحدهما الآخر تاركاً أثر التحركات المحاربة للتقليد على مستويات متتابعة للانعكاسات، وينقص المراحل السبعة من الناحية التنظيمية الأنساب الرهبانية التي تعد في غاية الأهمية لنمو الهند، وبمقدار ما تشبه تشان الطاوية الخاصة بطبقة النبلاء، ويرجع السبب في ذلك إلى كونهما يملكان شروطاً اجتماعية متشابهة.

كانت حركة تشان أشبه ما تكون بحركة بوذية وضعت نفسها في بيئة مناسبة تبتعد عن إعددات المحكمة والشعائر التي تتم في المعابد، وكل ذلك بناءً على الاكتفاء الذاتي من العقارات، ويكمن الاختلاف في امتلاك طبقة النبلاء الطاوية لممتلكاتهم الخاصة، بينما يمتلك رهبان تشان ممتلكاتهم بشكل جماعي، الأمر الذي جعلهم ينتبهون بشكل أكبر إلى الهرمية التنظيمية وإلى التشريع الخاص بأساتذة الأنساب.

وبعد مرور: (١٠٠٠ عام)، تقوضت القواعد التنظيمية للديانة البوذية داخل المجتمع الصيني مرة أخرى، وفي هذه المرة لم يكن التهديد مجرد مصادرة الممتلكات وحملات التطهير السياسية، ولم تعد الأديرة والمعابد البوذية في الريف وفي الجبال البعيدة تهديداً للبيروقراطية المركزية القوية والمتزايدة بشكل كبير، بدلاً من ذلك، قتلت البوذية ببطء بواسطة اللوائح الحكومية، وتم تأسيسها من أجل معظم الأجزاء باعتبارها إجراءات مالية، وتم إحياء بيع شهادات الترسيم في حقبة تشانغ عام: (١٠٦٧)، وعمل ذلك على زيادة الاحتكارات السوقية، حيث إنَّ الأفراد قاموا ببيع الشهادات ليس لاستخدامهم الشخصي، ولكن لإعادة بيعها مرة أخرى، متوقعين بذلك زيادة أسعارها في المستقبل. [تشان، (١٩٦٤: ٢٤١ ـ ٢٤٤، ٣٩١ ـ ٣٩٣)]، وكانت النتيجة بعيدة الأمد هي تضخم حلزوني مقلل لقيمة الشهادات، وبدأت حكومة تشانغ أيضاً في زيادة الأموال عن طريق بيع المنازل الرهبانية العالية، وفي عام: (١١٠٠) أضافت سلسلة من الألقاب الرهبانية للدفع بمزيد من المشتريات، ونجحت الكنيسة مادياً طبقاً لهذا النظام، وكان هناك: (٤٦٠,٠٠٠) راهب وراهبة عام: (١٢٢١)، ولكنَّه ما زال رقماً جوهريّاً،

وذلك في حالة الانهيار التقريبي من الزيادة السابقة لـ (٧٠٠,٠٠٠) عام: (٨٣٠ تقريباً)، وذلك عندما كان عدد السكان هو النصف، ولا يوجد شك أن السوق تأثر كثيراً بسبب شهادات الترسيم في المستوى الأدنى، ولكنَّ البوذية انتهت من الناحية الفكرية وذلك ما نصت عليه اللوائح الحكومية، وكانت تشان الوحيدة التي تتمتع بالإبداع لفترة من الوقت، حيث إنَّ النتيجة المباشرة لمجهوداتها كانت على وشك الانتقال إلى مناطق أبعد، حيث يمكنها الهروب من اللوائح الحكومية.

وفي النهاية ضعف الإبداع القادم من تشان وجف منبعه، وعلى الصعيد الخارجي، تجاوز الاقتصاد الديني للأديرة، نظراً لكونه في غاية الأهمية لفتح الهيكل الرسمي الإلزامي للزراعة في الصين، في الوقت الحالي ازدهر اقتصاد الأسواق في المجتمع العلماني التابع لسونغ، كما أن المطالبة بالثقافة البوذية للطبقات العُليا قد تلاشى تماماً، وبمجرد تردد أعضاء طبقة النبلاء المتعلمين وطبقة النبلاء الخاصة بالقضاء على الدوائر البوذية المبهرجة أو الفكرية، أو حتى مواصلة العمل في الوظائف باعتبارهم رؤساء الأديرة الثرية، وكان هناك اتجاه جديد هائل نحو الطبقات العليا من التوسع في نظام الاختبارات الحكومية ومن المدارس الكونفوشيوسية المرتبطة بها، وطبقاً للمصادر الثانوية، تضاءلت الأنساب التابعة لتشان وضاقت في المجال الفكري، وحتى هذا الانتقال التنظيمي الأخير له شكله الخاص من الإبداع، وتم الآن جمع القصص الخاصة بالتناقضات والأجوبة السريعة الكلاسيكية لأساتذة تشان العظماء: سجل انتقال النور عام: (١٠٠٤)، سجل المنحدر الأزرق عام: (١١٢٨)، ووي ـ مين كون عام: (١٢٢٩).

لم تعد فئوية النسب مسألة ذات أهمية؛ فقد تجمع المتنافسون القدماء في التحالف الكبير الرجعي ضد هذه الحركة التي أصبحت منحدرة، وأضاف أساتذة تشان القدماء طبقات متتالية من التعليقات والتعليقات ـ التالية الشاعرية، وبدلاً من التجارب الحية التي خططوا لها؛ فإنَّه تم استخدام هذه القصص المتعلقة بستة إلى ثمانية أجيال مضت باعتبارها الحالات (الياباني: كوان) التي تم اختبار الطلبة على أساسها.

وتحرك السمو الفكري الآن إلى المحرّرين الذين أضافوا ملاحظات

غامضة وسطوراً شاعرية إلى مجموعة كوان، وتعد التعليقات التالية تَكراراً لنفس أسلوب كوان، عارضًا الإجادة بواسطة إضافة تطورات أخرى مفاجئة، ولكن هناك لجنة أخرى في قاعة المرايا، وفي الاقتباس التالي، كانت القضية تتعلق بكوان، وهي حادثة قادمة من أحد أساتذة تانغ وهو باي تشانغ (٧٢٠ ـ ٨١٤)، وقام هسيو تو تشانغ هسين (٩٨٠ ـ ١٠٥٢) بكتاب الملاحظات الذي قام في الأصل بتجميع الحالات (كنغ ان)، وكتب التعليق كين وي كو تشان (١٠٦٣ ـ ١١٣٥)، الذي نشر جميعها على أنها سجل المنحدر الأزرق عام: (١١٢٨).

*** الحالة:**

ـ سأل راهب باي ـ تشانغ: «ما هو الأمر الاستثنائي؟».

ـ فأجاب تشانغ: «الجلوس بمفردك في جبل تا هسيوانغ».

ـ فركع الراهب، ومن ثَم قام تشانغ بضربه.

*** الملاحظات:**

(١) هناك صدى للكلمات، حيث إنَّه أظهر قدرته في إحدى العبارات وأدهش الجميع، فعلى الرغم من امتلاك هذا الراهب لعينين إلَّا أنَّه لم يرَ بهما مطلقاً.

(٢) امتد جوّه الملكي الرهيب على طول المدينة، حيث انهزم كل من الواقفين والجالسين.

(٣) راهب ذكي ماهر ذو منصب عالٍ! ما زال هذا النوع من الرجال الذين يودون رؤية مثل هذه الأشياء موجوداً.

(٤) تشانغ هو المعلم الخاص لمدرستنا: فلماذا لا يتكلم كثيراً؟ إن هذا الأمر لم يتم عبثاً.

*** التعليق:**

........، لم يكن ركوع الراهب مثل أي ركوع عادي: فكان مضطراً إلى أن يملك عينين قبل أن يستطيع فعل ذلك، فلم يقم بعرض شجاعته للآخرين، وعلى الرغم من معرفتهم ببعضهما البعض، إلَّا أنَّهم يتصرفون بخلاف طبيعتهم. [سجل المنحدر الأزرق، (١٩٧٧: ١٧٢)].

وكان غير المثقفين العظماء التابعين لتشان، وهم المدافعون عن العفوية المتطرفة، وعن مواضيع الروتين شبه الدراسي، ودار الانفجار النهائي للخلاف المبدع مع تشان لقبول المرحلة النهائية للممارسة الفكرية، وحارب تا ـ هي (١١٤٠) التابع لصفوف لين ـ تشي، المدافع عن «كون ـ جازنغ زين»، المجادلات الانفعالية لهينغ ـ تشيه (٣٥٢ في الشكل ٦ ـ ٤) لصفوف تسو ـ تانغ، الذي أيد «الإضاءة الصامتة للزن». [دوملين، (١٩٨٨: ٢٥٦ ـ ٢٦٠)، كوديرا، (١٩٨٠: ٨٥ ـ ١٠١)].

ولكن في الجيل التالي، كان تشو ـ هسي على الساحة، وكان تلاميذ تا ـ هيو البارزون بشكل قوي، نظراً لمناقشاتهم الودية مع الكونفوشيوسية الجديدة ـ علامة التوفيق في هدم القاعدة الفكرية.

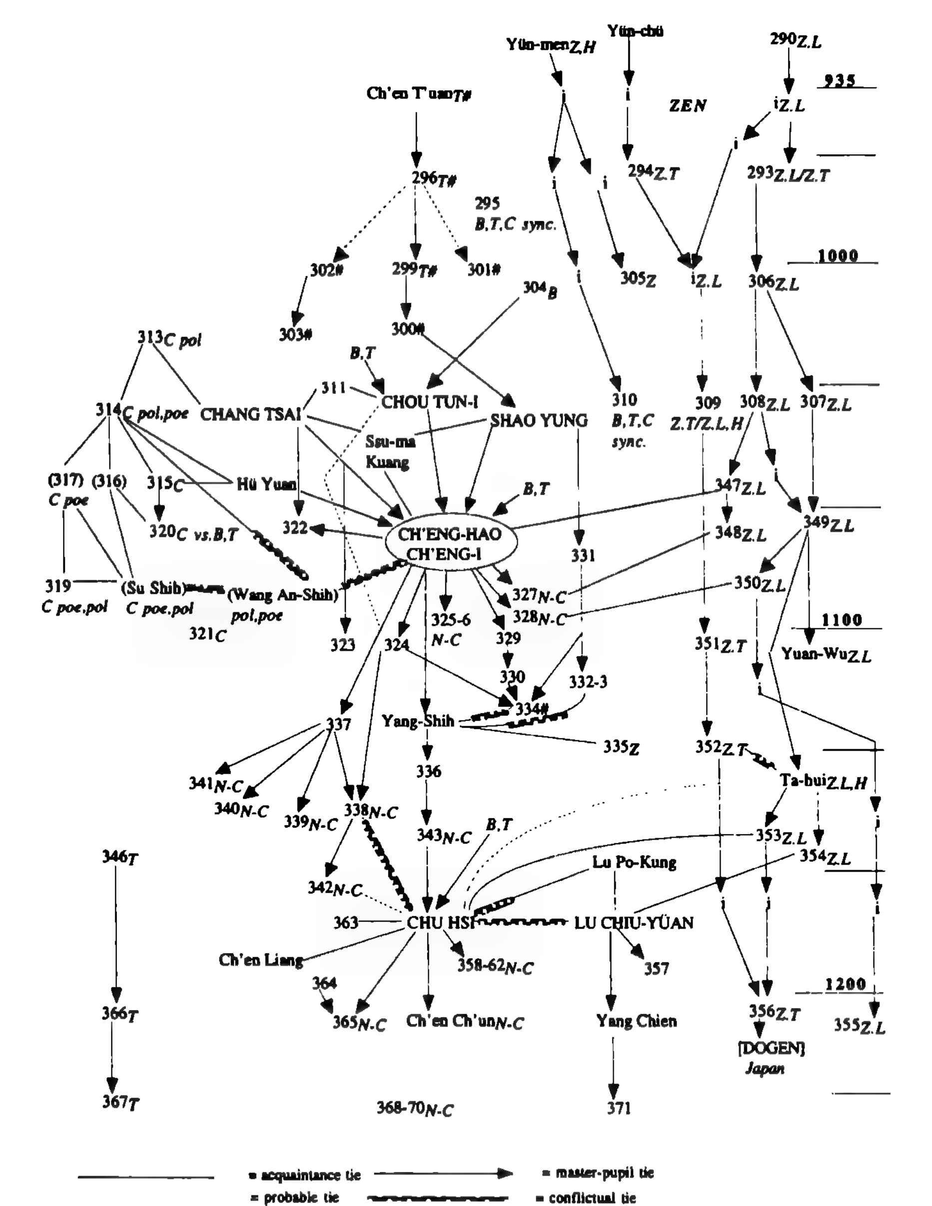
اختفى الإبداع عند «تشان» (Ch'an) في هيمنة الكونفوشيوسية الجديدة التي انتهت معها التطورات الفكرية الحديثة في البوذية الصينية.

نهضة الكونفوشيوسية الجديدة

إنَّ موجة الإبداع الفلسفي التي شكلت الكونفوشيوسية الجديدة تناسب النمط الكلاسيكي للتوسع والانحدار المتبادلين في ظل قانون الأعداد الصغيرة، وتوضح الشبكة التي يوضحها لنا الشكل (٦ ـ ٤) الفلسفة البوذية وهي في طور انحدار التوفيق بين المذاهب المتضاربة في حين تتوسع الكونفوشيوسية وتنقسم إلى طوائف متنازعة، وتمثل القمة عملية التجميع الواسعة التي قام بها «تشو ساي» (Chu Hsi) التي جمعت بين تلك الطوائف في صورة الكونفوشيوسية الجديدة المهيمنة التي أضيفت إلى نوع جديد من المثالية الميتافيزيقية، وكانت الكونفوشيوسية الجديدة معروفة لمعاصريها باسم «تاو سو» (Tao Hsueh) أي تعليم الطاوية (Tao Learning)، وهو ما يعني ضمنيًا أنها كانت تستولي على (أو تستعيد) المفاهيم الشائعة في عالم الفلسفة الطاوية، التي كانت قد أصبحت عتيقة الطراز في الكونفوشيوسية التقليدية، وكانت الكونفوشيوسية الجديدة حركة دينية إلى حد ما أخذت رأس المال الثقافي من كل من الطاوية (Taoism)، وبوذية طائفة تشان (Ch'an Buddhis).

وكانت المناطق الدينية تعيد تنظيم أنفسها كخطوة في التحول التنظيمي في قاعدة الحياة الفكرية، وهذا هو أساس اللحظة التاريخية للإبداع الفلسفي، حيث ظهرت الكونفوشيوسية الجديدة خلال فترة الاضطراب السياسي، وقامت أسرة «سونغ» (Sung) بالتوسع إلى حد كبير في حجم وكثافة النظام البيروقراطي في الحكم ونظام الاختبارات لاختيار المسؤولين، وكان يوجد قبل ذلك بعض الأشكال الأولية لنظام الاختبارات، إلَّا أنَّ أسرة «سونغ» كانت هي أول أسرة حاكمة من العلماء بحق، كما تميزت تلك الفترة أيضاً بالنمو الاقتصادي الهائل وظهور اقتصاد السوق الذي لا تسيطر عليه الحكومة، وأدت الحالة التي ترتبت على ذلك من نزوح السكان والتضخم المالي والأزمة المالية الحكومية إلى ظهور السياسة الحزبية والأيديولوجيات، وكان الصراع بين الأحزاب في قمته والإصلاحات الشهيرة التي قام بها «وانغ أنشي» (Wang An-shih) في نفس العصر الذي ظهر فيه الجيل الذي صاغ فلسفة الكونفوشيوسية الجديدة، كما كانت تلك الفترة أيضاً فترة ازدهار للعلوم الطبيعية في التاريخ الصيني، وكذلك فترة الإبداع الشعري.

وكانت حركة الكونفوشيوسية الجديدة ترتبط مباشرة بجميع هذه الشبكات التي كانت متعارضة بصفة عامة: نظام الاختبارات المتوسع فيه، وإصلاحات «وانغ أنشي» والشعراء، وكانت هذه الحركة في معظمها حركة رجعية، وجاءت تلك القوة الإبداعية الخاصة بها في مجال الفلسفة من موقفها المعارض في الصراعات السياسية في ذلك الوقت، وكان الكونفوشيوسيون الجدد في بعض الجوانب يتميزون بالتجديد الراديكالي، حيث قاموا بقلب موقف الكونفوشيوسية التقليدي من الدين وقاموا كذلك بالمساهمة في العلوم التجريبية في ذلك الوقت، وكان الإبداع في الفلسفة الكونفوشيوسية عملية مراوغة في الحيز الثقافي الذي انفتح بفعل التحولات المؤسسية متعددة الأوجه التي طرأت على المجتمع في عصر أسرة «سونغ»، ولنحاول الآن دراسة مقومات هذه الفلسفة واحداً تلو الآخر.



الشكل (٦ ـ ٤)

الحركة الكونفوشيوسية الجديدة وغربلة الزن، ٩٣٥ ـ ١٢٦٥ ق. م

الصراع السياسي وإصلاحات «وانغ أنشي» الاقتصادية

شهد عصر أسرة «سونغ» نمواً اقتصادياً كبيراً ما جعله أكثر الاقتصاديات إنتاجية في تاريخ العالم حتى يومنا هذا، وصاحبَ هذا الرخاء الاقتصادي مشكلات مالية وعسكرية، حيث وصل دخل أسرة «سونغ» في عام: (١٠٢١) إلى أوجه، ثم تناقص حتى أصبح يعاني من أزمة مزمنة في العائدات، وأدى التضخم والاستقطاب في الثروات إلى إحساس بالثورة زادت حدته بحلول الستينيات من القرن الحادي عشر الميلادي (١٠٦٠)، واقترح «وانغ أنشي» (١٠٢١ ـ ١٠٨٦) إصلاحات جذرية تشمل ضوابط للأسعار وفَرْضَ ضرائب جديدة على كبار الملاك وإمداد صغار الفلاحين بقروض بفائدة صغيرة.

وكان الإمبراطور الصغير «شين تسونغ» (Chen Tsung) يدعم تلك الإصلاحات خلال فترة حكمه (١٠٦٨ ـ ١٠٨٥)، وشغل «وانغ» منصب رئيس الوزراء من عام: (١٠٦٩)، إلى عام: (١٠٧٦)، وخلال تلك الفترة قام بإصلاح نظام الاختبارات ليشمل مواد الهندسة والعلوم بدلاً من الأدبيات الكلاسيكية، إلَّا أنَّه واجه معارضة شديدة حتى في أثناء حكم الإمبراطور «شينغ تسونغ»، وفي عام: (١٠٨٦) أصبح «سو ـ ما كوانغ» (Ssu-ma Kuang) رئيساً للوزراء في ظل نظام حكم جديد قام بإلغاء تلك الإصلاحات.

وكانت حركة الكونفوشيوسية الجديدة تمثل بصفة عامة واحدة من ثلاث مجموعات متصلة كانت صراعاتها تشكل عالم السياسة في منتصف عهد أسرة «سونغ»، وعلى الرغم من الخلافات المذهبية فيما بين الأخوين «تشينغ» (Ch'eng)، وأصدقائهم ومعلميهم، كان «تشو تون الأول» (Chou Tun-I)، و«شاو يونغ» (Shao Yung)، و«تشانغ تساي» (Chang Tsai) يداً واحدة في مواجهة حركة الإصلاحات الاقتصادية، وكان «سو ـ ما كوانغ» (١٠١٩ ـ ١٠٨٦) نفسه من كبار العلماء والمؤرخين، كما كان صديقاً لكل من «شاو يونغ»، و«تشانغ تساي»، ونصيراً للأخوين «تشنغ»، وكان أهم قائد سياسي في المجموعة المعارضة للإصلاح.

وفي المعسكر الآخر كان يوجد تابعو الإصلاح «وانغ أنشي»، وكان للحركة السياسية والاقتصادية التابعة له جانباً فكرياً أيضاً، وهذا أمر غير مستبعد في عصر أصبح فيه نظام الاختبارات الذي يقوم بإعداده العلماء أهم

السبل للوصول إلى المناصب العليا، وكان «وانغ أنشي» نفسه شاعراً وعالماً، وكان يتصدَّر مجموعة من العلماء تقوم بمراجعة الكلاسيكيات الكونفوشيوسية؛ لتبرير الضوابط التي تمارسها الدولة.

وكانت هناك مجموعة ثالثة تشمل مؤيدي الكونفوشيوسية التقليدية الذين كانوا يدافعون عن المعرفة الأدبية والنصية ضد العاطفة الدينية عند مؤيدي الكونفوشيوسية الجديدة، وكذلك ضد مؤيدي الإصلاحات الاقتصادية، وكان لهذه الطائفة أيضاً الشبكات المهمة التابعة لها: ففي الشكل (٦ ـ ٤) نجد تلك المجموعات المرتبطة بالعلماء البارزين «فان تشونغ ـ ين» (Fan Chung-yen) (٣١٣)، و«أويانغ سو» (Ouyang Hsiu)، (٣١٤)، و«هو يوان» (Hu Yuan)، (وهو ذلك المعلم الذي اعتنق الكونفوشيوسية التقليدية، وتعلم على يديه الأخوان «تشينغ»)، و«سون فو» (Sun Fu)، (٣١٥)، وفي بدايات ذلك القرن كانوا هم الطائفة التي تبحث عن الإصلاح في ظل النظام السياسي في عهد أسرة «سونغ». [ليو، (١٩٦٧)]، وكان «وانغ أنشي» يخضع لحماية «أويانغ سو»، وكان يتبنى حركة الإصلاح ويوجهها في اتجاه أكثر تطرفاً في عصر كان الجيل الأكبر سنّاً يتراجع فيه ويمجد التنشئة الأدبية باعتبارها معياراً للنبالة، وكانوا يتوقعون أن يفرز القيادات الاجتماعية، وخلال السنوات الأخيرة من القرن تولت عائلة من الشعراء البارزين قيادة المحافظين، وكان على رأس هذه العائلة «سو سون» (Su Hsun)، (٣١٧)، وابنه «سو شي» (Su Shih) (١١٠١ـ ١٠٣٦)، وهو أحد أشهر الشعراء الصينيين قاطبة، وعلى الرغم من وجود عداوة سياسية بينه وبين «وانغ أن شي»، إلَّا أنَّه كانت تجمعهما صداقة أدبية.

وخاض الكونفوشيوسيون الجدد معركة على جبهتين ضد كلا المعسكرين، حيث كان «تشينغ الأول» (Ch'eng I) رجلاً أخلاقيّاً لا يعرف المساومة، فقام بتوجيه ضربة للكونفوشيوسية الأدبية، وكان «تشو تون الأول» أيضاً قد قال: «إنَّ مَن يستخدمون التعبيرات الأدبية البحتة لَـمِن السُّوقة». [تشان، (١٩٦٣ : ٤٧٨)].

وكانت محاولة إحداث إصلاحات في نظام الاختبارات تقصي المواد الأدبية، وتعني توجيه ضربة لثقافة المكانة أو المنزلة عند التيار الرئيسي في

الكونفوشيوسية، وظلت المعارضة التي لاقاها مؤيدو الكونفوشيوسية الجديدة من مؤيدي الكونفوشيوسية التقليدية تمثل مشكلة كبيرة لهم على مدى أجيال وحتى عصر «تشو سي».

كان المستقبل الوظيفي للتيار الأساسي للكونفوشيوسية الجديدة يرتبط بالصراع ضد «وانغ أنشي»، ففي عام: (١٠٧٠) تم تنزيل رتبة «تشينغ هاو» الوظيفية بسبب معارضته للإصلاحات الجديدة، وتكرر ذلك ثانية بعد عشر سنوات بعد أن تمكن من التمتع بالحظية مرة أخرى، وبقي «تشينغ الأول» بعيداً عن المناصب الرسمية خلال عصر «وانغ أن شي»، واستقال «تشانغ تساي»، و«تشوتون الأول» من المنصب الحكومي في بداية الإصلاحات، وكانا يناصران الإصلاحات المضادة مثل العودة إلى القوانين الخاصة بالنظام الإقطاعي القديم المنصوص عليها في النصوص القديمة، وأعلن الكونفوشيوسيون الجدد أن الإصلاح لا بُدَّ أن يكون أخلاقياً وشعائرياً، وهو ما يناقض السياسات النفعية التي تبناها «وانغ أن شي»، ومن الأقوال التي تميز بها «تشوتون الأول»: «إنَّ الأمل في الحكم المثالي دون العودة للموسيقى القديمة وتغيير الموسيقى الحديثة هو خطأ فادح». [تشان، (١٩٦٣: ٤٧٣)].

لم يسيطر الإصلاحيون الموالون لوانغ أن شي على الحكم إلا لفترة قصيرة، إلَّا أنَّ صراع الطوائف والفرق لم يتوقف لبعض الوقت، حيث أصبح «تشانغ الأول» مديراً (أو وزيراً) للتعليم في نظام الحكم الذي تولى حكم البلاد عقب وفاة الإمبراطور الإصلاحي، لكنَّه عزل من منصبه ونفي مرتين وحظرت تعاليمه، كما تمتع بالعفو مرتين وعاد إلى منصبه قبل وفاته في عام: (١١٠٦)، وسرعان ما تمكنت جماعة «وانغ أن شي» من العودة للسلطة في بداية القرن الجديد، أمَّا مؤيدو الكونفوشيوسية التقليدية المحيطون بسوشي، فقد حاربوا من أجل الهيمنة كما يرونها، وكانت هناك تغييرات أخرى بعد عام: (١١٠٠) قام بها «هوي تسونغ» (Hui-tsung)، وهو الإمبراطور الفنان الذي كان معادياً للمذهب الخلقي المعادي للأدب للكونفوشيوسية الجديدة، وكان معادياً كذلك للإصلاحيين الاقتصاديين، ولم تؤدِّ أيٌّ من هذه المناورات إلى التغلب على مظاهر الضعف المالي للحكومة، وأجبرت أسرة «سونغ» بعد أن ضعُفت عسكرياً على الانتقال جنوباً في عام: (١١٢٧) عندما غزا شعب الجورتشن (Jurchen) القبلي شمال الصين.

نظام الامتحانات ونمو التعليم

كان أباطرة أسرة «سونغ» ملتزمين بسياسة تعتمد على الحكم المدني وقاموا بوضع نظامٍ حكوميٍّ للامتحانات كأداةٍ لتجنب سيطرة العسكريين على الحكم، حيث إنَّهُ مع قيام طبقة النبلاء بمزاحمة بقية الطبقات في الحصول على المؤهلات العلمية اتسع نطاق نظام الامتحانات وزاد تعمقه بدرجة هائلة، ففي عهد أسرة «تانغ» (T'ang) كان يوجد امتحان واحد فقط يخضع له المتقدمون الذين حصلوا على تزكية المسؤولين في المقاطعات الصينية، أو طلبة مدارس العاصمة التي يلتحق بها أقارب المسؤولين. [شافي Chaffee، (١٩٨٥ : ١٥ ـ ٢٣)].

وبقيت هذه وغيرها من الوسائل التفضيلية المتاحة للعائلات التي تنتمي إلى الصفوة بالفعل في عهد أسرة «سونغ»، بل وتم التوسع فيها، إلَّا أنَّ هذه الأسرة أوجدت بجانب ذلك مجموعة من الامتحانات المفتوحة للمنافسة، وكان أهم تلك المسارات التعليمية يبدأ من امتحانات المقاطعات (التي تمنح درجة «شو ـ جن "chu-jen"»)، وينتهي بامتحانات العاصمة التي يتم اختيار المسؤولين أو الموظفين من الناجحين فيها أو «تشين ـ شي» (chin-shih).

كما زاد التنافس زيادةً هائلةً مع قدوم اللحظة الحاسمة الأولى بظهور حركة الكونفوشيوسية الجديدة، وكان نظام الامتحانات قد بدأ في التوسع بالفعل مع بداية عهد أسرة «سونغ»، فخلال الفترة ما بين عامَي: (٩٧٧، و٩٩٢ ميلادية) زاد عدد المتقدمين لامتحان العاصمة من: (٥٠٠٠)، إلى: (١٧٠٠٠) متقدم، وكان عدد المتقدمين لامتحانات المقاطعات المؤهلة لامتحان العاصمة يتراوح ما بين: (٢٠٠٠٠)، إلى: (٣٠٠٠٠) متقدم في العقود الأولى بعد عام: (١٠٠٠ ميلادية)، و(٨٠٠) متقدم حوالي عام: (١١٠٠ ميلادية)، ثم تزايد ذلك العدد سريعاً ليصل إلى: (٤٠٠٠٠٠) متقدم بحلول نهاية حكم أسرة «سونغ» حوالي عام: (١٢٥٠ ميلادية). [شافي، (١٩٨٥ : ٣٥ ـ ٣٦، ٥٠ ـ ٥٣)]، إلَّا أنَّنا نجد في نهاية المطاف أنَّ عدد الخريجين أو «تشين ـ شي» الذين كان يتم توظيفهم في كل مرة بعد اجتياز الامتحانات كان أقل من: (٢٠٠) خريج. [تشافي، (١٩٥٨ : ١٦)].

وكان يتم تحديد حصص معينة لخريجي الامتحانات الأقل مرتبة كذلك،

وأصبحت تلك الحصص أكثر تقييداً، وخلال الفترة بين عامَي: (١٠٠٥، و١٠٢٦) مُنح ما يتراوح ما بين: (٤٠٪)، إلى: (٥٠٪) من المتقدمين للامتحانات درجة «تشو جن» (Chu Jen)، إلَّا أنَّ ذلك أخذ في التناقص بحدة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الحادي عشر الميلادي، حيث وصل إلى: (١٠٪) في عام: (١٠٦٦)، وخلال تلك الفترة كانت حركة الكنفوشيوسية الجديدة في طور التكون، وكذلك عدد من الحركات الإصلاحية، وتلا تلك الفترة مباشرة الإصلاحات التي قام بها «وانغ أن شي» في عام: (١٠٦٩)، وأدت تلك الإصلاحات إلى زيادة المنافسة أكثر من ذي قبل، وفي عهد أسرة «سونغ الجنوبية» تناقصت النسب كثيراً مرة ثانية بحيث وصلت إلى واحدٍ في المائة في عام: (١١٥٦)، و(واحدٍ في المائتين) في عام: (١٢٧٥)، واستمرت تلك المنافسة الشديدة حتى عهد أسرتي «مينغ» (Ming)، و«تشينغ» (Ch'ing)، حتى إنَّ الاستعداد للامتحانات المتكررة أصبح بالنسبة إلى طبقة النبلاء مهمة تدوم طوال العمر.

وأصبح كل من السياسة والتنظيم الاجتماعي عند طبقة النبلاء يركزان على قضايا الحصول على التعليم أو الوسائل البديلة للحصول على المناصب، ونشأت صراعات حول محتوى الامتحانات، حيث كان عددٌ من الفرق والطوائف «الإصلاحية» يمارسون ضغوطاً كبيرةً من أجل التركيز على الكلاسيكيات الكونفوشيوسية وارتباط الأسلوب الشعري بالسياسة الحكومية أو المواد التخصصية مثل المجالات الفنية أو العلمية، وعادة ما كان مؤيدو الكونفوشيوسية الجديدة يأخذون الجانب المتطرف في هذا الصراع، حيث كانوا يعارضون نظام الامتحانات في حد ذاته كطريقة لاختيار الموظفين بسبب ما يعتمد عليه هذا النظام من إجراءات رسمية لا تعتد بالصفات الشخصية وتأكيده على المعرفة المكتوبة وحسب ما يؤدي إلى استبعاد إمكانية اختيار الشخص على أساس السمات الأخلاقية التي ظهرت عليه مثل الولاء والإخلاص للأبوين والأجداد، وكان «تشانغ تساي» (Chang Tsai) يؤيد بدلاً من ذلك اختيار من ينتمون إلى عائلات شهيرة وذات مكانة مرموقة كطريقة لتطبيق القيم الكونفوشيوسية، وتمثل الكونفوشيوسية الجديدة انقساماً في صفوف الكونفوشيوسية، حيث فرقت بين من يشددون على مؤهلاتهم كأدباء ومثقفين وبين من يؤكدون على المحتوى الأخلاقي لفكرهم المؤيد للمساواة بين الجنسين.

إلَّا أنَّ كل هذه الفرق والطوائف كانت تعتمد على التغيرات التي طرأت على تنظيم الحياة الفكرية بسبب التوسع في نظام الامتحانات، حيث كان معظم النبلاء يستعدون للمنافسة من خلال الدراسة في المنزل، فمع زيادة حدة المنافسة لم يتمكن عددٌ كبيرٌ من المثقفين من النجاح في الامتحان النهائي، كما كان هناك عددٌ من الموظفين الذين فُصلوا من مناصبهم بسبب السياسة، واتجه هؤلاء إلى العمل في مجال الدروس الخصوصية، وتزايدت أعداد المدارس بكثرة بما في ذلك المعابد الكونفوشيوسية المحلية القائمة والمدارس البوذية والمؤسسات التعليمية الخاصة التي أقامها أشهر العلماء والمثقفين، واستمر الموظفون من مشاهير العلماء والمثقفين في تعليم طلابهم وتابعيهم وهم في مناصبهم الرسمية، وكانت بعض المدارس حكومية وخاصةً الجامعة الإمبراطورية وغيرها من المدارس في العاصمة مثل مدرسة الدليل التعليمي، وكانت هذه المدارس قد أنشأت أصلاً لتعليم أبناء الموظفين الحكوميين إلَّا أنَّها فُتحت أمام بقية الطلاب في الأربعينيات من القرن الحادي عشر الميلادي. [تشافي، (١٩٨٥: ٣٠، ٧٣ ـ ٨٠)]، وكان هناك اهتمام أيضاً بتطوير المدارس في الأقاليم، حيث بلغت عملية بناء المدارس أوجها في الفترة ما بين عامَي: (١٠٢٠، و١٠٦٠ ميلادية)، وهي ـ ثانية ـ الفترة التي تمثل نقطة الانطلاق المبكر لحركة الكونفوشيوسية الجديدة.

وخلال الفترة ما بين عامَي: (١١٠٠، و١١٢٠) ظهرت مجموعة جديدة من الإصلاحات الطائفية أدت إلى جهودٍ حثيثةٍ للتخلص من نظام الامتحانات، ووضع نظام هرمي للمدارس الحكومية بدلاً منه، وهو نظام يشمل المدارس الأساسية، والريفية، ومدارس المقاطعات، بحيث تقسم كل منها إلى ثلاث فرق دراسية، وينتقل الطالب من فرقة إلى أخرى بعد اجتياز الامتحانات الداخلية لهذه المدارس، ما يؤدي في نهاية المطاف إلى اختيار هؤلاء الطلاب لدخول الجامعة الإمبراطورية، ثم الحصول على درجة «تشين شي» المؤهلة للوظيفة الحكومية، وحاول هذا النظام الجمع بين مراقبة الصفات الأخلاقية والاختبارات الأكاديمية، وكانت السياسة التي قام عليها هذا النظام تمثل موقفاً وسطاً بين مختلف المواقف الطائفية، إلَّا أنَّها طبقت بروحٍ عدائية تجاه معظم تلك الطوائف، وخاصة الكونفوشيوسية الجديدة، حيثُ حُظرت الكتب والأفكار «غير التقليدية»، ومُنعت المدارس الخاصة،

والتحق بتلك المدارس الحكومية مائتي ألف طالب، ولم يتمكن النظام من توفير المأوى والطعام لهذا العدد الكبير من الطلاب ممَّا أدى إلى انتهاء هذا النظام في عام: (١١٢١)، وبعد ذلك انتشرت المدارس الخاصة والمدارس ذات الإدارة المحلية ثانية.

وعادةً ما كان مؤيدو الكونفوشيوسية الجديدة وكذلك معظم الطوائف والفرق «الإصلاحية» المختلفة يعملون في إحدى هذه المؤسسات التعليمية، حيث قام «تشان تساو»، و«شاو يون» (Shao Yung) بإنشاء اثنين من المدارس الخاصة تولى إدارتهما بعد وفاتهما تلاميذهما، وعلى الرغم من تأهل «تشانغ الأول» (Ch'eng I) للمنصب الحكومي، إلَّا أنَّه قضى معظم حياته كمعلم خاص.

وفي عهد أسرة «سونغ الجنوبية» أنشأ «شوسي» (Chu Hsi) أكاديمية شهيرة عرفت باسم «أكاديمية وادي الأيِّل الأبيض» (White Deer Hollow Academy) في منتصف وادي «يانغتسي» (Yangtze)، وكان منافسه «لو شيو يوان» (Lu Chiu-Yuan) أستاذاً في الجامعة الوطنية، إلَّا أنَّه كان يزور الأكاديميات الخاصة لعمل مناظرات، وكان مؤيدو الكونفوشيوسية الجديدة يرون أن التعليم يجب ألا يكون فقط لأغراضٍ نفعيةٍ مثل اجتياز الامتحانات، وإنَّما يجب أيضاً أن يهدف إلى التنمية الأخلاقية، إلَّا أنَّه على الرغم من أنهم كانوا ينصحون الناس بالابتعاد عن الامتحانات حصل معظم قادة الكونفوشيوسية الجديدة على درجة «تشين ـ شي»، حيث تم توظيفهم من بين الصفوة الذين تمكنوا من الفوز في المنافسة التعليمية وليس من بين من فشلوا فيها، ونشأت الفكرة الرئيسية التي ينادون بها من خلال معارضتهم للظروف السائدة في طبقة الأدباء والمثقفين، ونجد من الناحية المادية أن المدارس التي قاموا بإنشائها كانت تعتمد في بقائها على الطلب الكبير عليها من الدارسين، وأدى التوسع المؤسسي في وسائل الإنتاج الفكري إلى تهيئة الظروف المناسبة لظهور شبكات فكرية مستقلة.

ولا شكَّ أنَّ هذه الظروف ذاتها كان لها دورٌ في الزيادة المفاجئة في أنواع أخرى من المستجدات الفكرية خلال تلك القرون، حيث شهد عهد أسرة «سونغ» زيادة مفاجئة وهائلة في البحوث في مجال العلوم والآثار والرياضيات. [نيدهام، (١٩٥٦: ٤٩٣ ـ ٤٩٥، ١٩٥٩: ٣٨ ـ ٥١)].

وخلال السنوات الأولى من عام: (١٠٣٠)، وحتى السنوات الأولى من القرن الرابع عشر كان هناك عددٌ ضخمٌ من العلماء الذين قاموا بإجراء أبحاثٍ علميةٍ وكتابة مؤلفاتٍ منطقيةٍ في مجال علم الأحياء والفلك والسجلات الحفرية والطب والزراعة والرياضيات، وكذلك عددٌ من النقاد التاريخيين الذين كانوا يهاجمون الكتب المشكوك فيها وغير الموثقة والنسخ الثابتة المكتوبة بعناية من السجلات القديمة، ومن الواضح أن جميع الطوائف والفرق المتنازعة في ظل الحياة السياسية والفكرية في عهد أسرة «سونغ» شاركت في هذه الحركة العلمية العقلانية والثقافية، وعلى الرغم من أن السياسة التي تبناها مؤيدو الكونفوشيوسية الجديدة كانت تميل إلى تقليد ما هو مهجور أو ميت، وشارفت الأجنحة الدينية للحركة على الانغماس في الروحانيات وكان الكثير من قادتها يدعمون العلوم التجريبية، فنجد أن «سو ـ ما كوانغ» (Ssu-ma Kuang) هو الوزير الذي ألغى إصلاحات «وانغ أن شي»، وأضاف العلوم إلى مواد الامتحانات، وقد كان هو ذاته من المؤرخين، وكان يتفق مع شعار «تشينغ الأول» الذي يقول: إنَّ المعرفة تنشأ من دراسة الأشياء: «كل نصلٍ من أنصال ورق النجيل له مبدأٌ يحكمه ولا بُدَّ من دراسته»، ويمكن النظر إلى هذه العبارة الملتبسة على أنها تأييد للاستقراء العلمي، أو مذهب معرفي يرى أن المعرفة هي وميض من الفهم ينشأ من التأمل الشبيه بالتأمل البوذي، ونرى تركيبة مشابهة عند «شوسي» (Chu Hsi) الذي أيّد كُلّاً من العلوم التجريبية (وخاصة الجيولوجيا) والتمرينات الروحانية.

لقد استخدمت حركة الكونفوشيوسية الجديدة عدداً متنوعاً من المصادر الثقافية الرئيسية، ونشأ هذا النجاح الذي حققته على المدى الطويل من تشكيل توليفة راقت لعددٍ متنوعٍ من الاهتمامات الفكرية والمهنية داخل طبقة النبلاء، حيث لم تدم معارضتها لنظام الامتحانات، بل إنَّ الأعمال التي قامت بها تلك الحركة كان لها النصيب الأعظم في المنهج الدراسي في نهاية المطاف، ومع ذلك كانت المعارضة التي أبدتها في البداية من الأهمية بمكان لتشكيل الأفكار الجديدة لها، ففي الوقت الذي كان فيه نظام الامتحانات في تغيرٍ مستمرٍ وكانت الطوائف والفرق المتنازعة تُشكِّك في محتواه كان أنصار الكونفوشيوسية الجديدة يحاولون الالتفاف حول الآراء

الفكرية الضحلة من خلال توحيد العناصر الرئيسية في عالم المثقفين وبعض عناصر الجذب الرئيسية للديانات غير الكونفوشيوسية.

انحدار النخبة البوذية والطاوية

لكي نفهم سبب الإبداع الفلسفي الذي تميز به أنصار الكونفوشيوسية الجديدة، وعدم ركونهم إلى الرجعية وحسب؛ لا بُدَّ من النظر إليهم على أنهم قد ملئوا الفراغ الديني الذي ظهر في ذلك الوقت، وتميزت تلك الحركة باحتلالها لهذا الفراغ عن غيرها من الحركات بين النبلاء في كلٍّ من معسكري الإصلاحيين والمحافظين، وتمكنوا من الحفاظ على هُويتهم الكونفوشيوسية من خلال التمسك باستراتيجيتهم الأساسية، وهي قيام طبقة الأدباء والمثقفين بالمطالبة بحقهم في التعيين في الوظائف الحكومية، وتمكن أنصار الكونفوشيوسية الجديدة من خلال هذا الموقف من إعادة تشكيل ثقافة الأدباء والمثقفين، وكان التمسك بالطقوس التقليدية والآلهة الخاصة التي أيد الكونفوشيوسيون عبادتها باعتبارها صوراً وليس معتقدات، كان قد انحدر بين النبلاء في عهد أسرة «سونغ». [جيرنيت Gernet ١٩٦٢)، فقد كانت البوذية الخاصة بطائفة «تشان» في طور الانحدار المؤسسي، وهي التي كانت تتمتع باحترام كبير وسط هذه الطبقة الاجتماعية، وعانت أديرة النخبة من المصادرة واللوائح الحكومية، حيث أصبحت البوذية الموجودة آنذاك مجرد ديانة شعبية تعتنقها الطبقات الدنيا.

ولجأ بعض مؤيدي البوذية الباقين الذين يتمتعون ببعض التميز الفكري إلى سياسة الضعف، حيث قاموا بالتوفيق بين البوذية والطاوية والكونفوشيوسية [انظر الشكل (٦ ـ ٤) رقم: (٢٩٥) وخاصة: (٣١٠) لمعرفة آخر من يمثل سلالة «تشان» المتهاوية].

وكانت الطاوية تقترب من البوذية من ناحيتهم، ولم يعد لديهم ميل للتحريض على اضطهاد غرمائهم من البوذيين ومصادرة ممتلكاتهم، وخلال عهد أسرة «سونغ» مرت على الطاوية الشعبية عدة حركات إصلاحية حيث ادعت إحدى الطوائف أن الطاوية هي توليفة من «العقائد الثلاث» على الرغم من شبهها الكبير بالبوذية في تأكيدها على الزهد والتحكم في الشهوات، وخاصة الشهوة الجنسية للفوز بالحياة الآخرة بين الخالدين. [جيرنيت،

(١٩٦٢ : ٢١٤ ـ ٢١٥)، ولش Welch، (١٩٦٥ : ١٤٥ ـ ١٤٨)]، وسمحت إحدى الطوائف الطاوية الإصلاحية للكهنة بالزواج والعيش خارج الأديرة، وأصبحت الكهانة في الطاوية تورث ويتناوبها ممارسو المهن الصغيرة التقليدية التي يبيعون بجانبها التعويذات ويمارسون السحر.

وبعد ظهور الكونفوشيوسية الجديدة نبذت الطبقة العُليا الطاوية، وكانت المعبودات الشعبية لهذا النوع من الكونفوشيوسية تتداخل تداخلاً متزايداً مع المعبودات الشعبية للبوذيين، وفي النهاية أصبحت الأديرة البوذية ترحب برهبان الطاوية والعكس صحيح. [ولش، (١٩٦٥: ١٤٦، ١٥٣ ـ ١٥٧)]، وكان ذلك بمنزلة نوع من التوفيق بين المعتقدات بدافع الضعف، حيث كانت الميزات السياسية لكلا الديانتين قد انتهت في ذلك الوقت، وبحلول عهد أسرة «مينغ» كانت الطوائف البوذية المتنازعة قد توحدت في صورة مجموعة من العقائد والممارسات المشتركة تجمع بين التأمل عند طائفة «تشان»، وتضرعات وابتهالات «نمبوتسو» (nembutsu)، وهي صلاة عند طائفة أميدا ـ بوذا. [دومولين Dumoulin، (١٩٨٨ : ٢٨٦)]، ومع اختفاء المفكرين المحنكين ـ الذين يضاهون طبقة النبلاء المتعلمين ـ من بين البوذيين والطاويين أصبح مناصرو الكونفوشيوسية الجديدة الذين تحققت لهم الهيمنة يحتقرون الديانة الشعبية.

ومع انحدار البوذية والطاوية عند النخبة أصبح رأس المال الثقافي لهما متاحاً لمن يريده، وتحول الكونفوشيوسيون المحافظون الذين احتلوا هذا الفراغ إلى حركة «الكونفوشيوسية الجديدة»، وكانت الحيلة الناجحة التي استخدموها هي استعارة بعض العناصر الخاصة بدراسة السحر والقوى الخارقة وكذلك الثقافة الروحانية من الطاوية والبوذية، وفي الوقت ذاته محاولة التوافق مع الاهتمام الشديد لدى طبقة النبلاء بالمناصب الرسمية، وأصبح الموظف الرسمي يدعى الحكيم، والحكمة هي المقابل في الكونفوشيوسية للتنوير في البوذية.

الصراع من أجل تأسيس ديانة كونفوشيوسية جديدة

لقد وضعت الكونفوشيوسية الجديدة في عهد أسرة «سونغ» على يد رجالٍ يرتبطون بروابط شخصية مع الفلاسفة الطاويين والبوذيين وينتقدون

ويعدلون في عقائدهم رغم ذلك، حيث قام «شاو يونغ» (Shao Yung) بوضع علم الكونيات أو الكوسمولوجيا الخاص به مُستقِياً إيَّاه من سلسلة من علماء الأرقام الطاويين وهم من يقومون بتفسير الأشكال المرسومة، استناداً إلى كتاب «يي تشنغ» (Yi Ching) الذي يعود إلى الطاويِّ «تشين توان» (Ch'en T'uan) الذي عاش في عام: (٩٥٠ ميلادية تقريباً)، وكان «شوتون ـ آي» (Chou Tun-I) قد درس مع العديد من البوذيين والطاويين من بينهم خمسة من معلمي طائفة «تشان» إلَّا أنَّ أيّاً منهم لم يكن من الأهمية بحيث يظهر في الجداول الخاصة بسلالة النسب. [دوملين، (١٩٦٦ : ٢٦٨)].

ودرس الأخوان «تشينغ» على يد كل من «شاو يونغ» و«شوتون ـ آي»، وتبع خطاهم «تشنغ هاو» بالتعلم على يد معلمين بوذيين وطاويين لعدد من السنوات قبل أن يقوم هو وأخوه بتشكيل رؤيتهما، وكانت الرابطة العقائدية مع الطاوية قوية إلى أبعد الحدود، حتى إن أعمال «شاو يونغ» و«شوتون ـ آي» و«ليو مو» (Liu Mu)، (رقم: ٣٠٣ في الشكل: (٦ ـ ٤)، فرع آخر من سلسلة نسب «تشين توان» سبق «شوتون ـ آي») انتهى بها المطاف في القرون التالية في مجموعة الكلاسيكيات الطاوية. [جراهام Graham، (١٩٥٨ : ١٥٩)].

واستمرت الأجيال التالية من الكونفوشيوسيين المحدثين في إقامة علاقات دينية، حيث قام «تشينغ الأول» بعمل مقايضة مع أحد أفراد سلالة «لين تشي تشان» (Lin-Chi Ch'an)، وفعل ذلك أيضاً عدد من تلاميذه السابقين. [انظر الأرقام: (٣٤٧، و٣٤٨، و٣٢٧)، في الشكل: (٦ ـ ٤)]، و[انظر كذلك في الجيل التالي الصلة بين رقم: (٣٣٥)، و«يانغ شي» الذي يعد أهم تلاميذ الأخوين «تشينغ»]، بل إن «تشوسي» قام بعد ذلك بالدراسة مع بوذيين وطاويين واتصل بعد وصوله سن النضج بكبار معلمي طائفة «تشان»، ومن بينهم آخر شخصية شهيرة منهم وهو «تا هيو» (Ta-hui)، كما كان «لو تشيو ـ يوان» (Lu Chiu-Yuan) ـ غريم «تشوسي» ـ له صلات بسلالة «تشان» نفسها (٣٥٤).

وكان سبب النزاع الذي أدى إلى الإبداع داخل الكونفوشيوسية الجديدة كيفية الارتباط بتلك الثروة الثقافية البوذية والطاوية، حيث هاجم «شاو يونج» (Shao Yung) العقيدة السماوية للديانة الكونفوشيوسية التقليدية، وكان علم

الكونيات الذي وضعه نوعاً من الكهانة والتنجيم يعتمد على تأويلٍ جديدٍ للنجوم السداسية في كتاب «يي تشنغ»، حيث أعاد ترتيبها في تتابع متطور، وقد وضع الأساس لعلم كوني جديد حيث أعلن أن العقل الهادئ والمستنير هو «المُطلَق العظيم» في قاعدة الكون المادي. [تشان، (١٩٦٣: ٤٩٣)]، ويحكم الكون على المستوى المادي متواليات عددية ويمر في دورات خلق وهدم عظيمة تشبه الفترات الزمنية البوذية التي تسمى «الكالبا»، وكان «شاو يونغ» يشتهر أساساً بأنه يتنبأ بالمستقبل، وكان تابعوه يشكلون مدرسة منفصلة عن التيار الرئيسي للكونفوشيوسية الجديدة، وكان ينشأ بين تلك التيارات معارك جدلية في عهد «يانغ شي». (في بدايات القرن الثاني عشر).

ومن بين الطوائف الأخرى التي دخلت حلبة الصراع على الإصلاح الديني على الرغم من أنها أقل تنظيماً طائفة «تشو تن آي» التي كانت تؤيد اللجوء إلى التنجيم باستخدام النجوم السداسية في كتاب «يي تشنغ»، وتحضير الأرواح كأدوات للحكم، وكانت الفلسفة التقنية عند «تشو تن آي» تأخذ صورة مخطط يشبه المخططات الطاوية، ويصف نشوء الكون كسلسلة من الانبثاقات من «المطلق الأعلى» (تاي تشي) من خلال «ين» (Yin)، و«يانغ» إلى «العناصر الخمسة»، وهي النجوم السداسية في كتاب «يي تشنغ»، وفي النهاية إلى الإنسان باعتباره كائناً روحانياً، ويتبنى «تشو تن آي» رؤية التوفيق بين جميع مدارس التنجيم، وأصبح يُمجد بأثر رجعي باعتباره واحداً من المؤسسين الخمسة العظام، إلَّا أنَّ أعماله لم تكن مشهورة في الألفية الميلادية الأولى، وكان الأخوان «تشنغ» قد درسوا معه قبل الدراسة على يد المعلمين البوذيين والطاويين، إلَّا أنَّهما نادراً ما كانا يشيران إليه بكثرة، كما كانا يطلقان عليه من قبيل الاستخفاف «الأخ زن المسكين» (Poor Zen Brother) (وهو لقب غير صحيح إلى حد ما)، وكان المفهوم القائم على السحر والشعوذة لعلم الكونيات عند «تشو تن آي» يستند أساساً إلى مفهوم «المطلق الأعلى»، وكان مفهوماً يختلف تمام الاختلاف عن الرؤية الأكثر عقلانية التي تبناها الأخوان «تشنغ» التي تستند إلى مبدأ «لي» (Li)، ولا تعتمد على المخططات والأشكال التي كانت أساسية بالنسبة إلى تشو تن آي. [غراهام، (١٩٥٨: ١٦٠ ـ ١٦٦)، تشانغ، (١٩٥٧ ـ ١٩٦٢)].

وبالإضافة إلى هذين الطرفين اللذينِ اتجها لدراسة القوى الخارقة

والممثَّلين في «شاو يونغ»، و«تشو تن آي» كانت هناك سلالة ثالثة تتألف من «تشانغ تساي» وتابعيه، حيث قام هو أيضاً بوضع علم للكونيات مستقى من ملحقات كتاب «يي تشنغ»، ولكن «تشانغ تساي» ابتعد كثيراً عن دراسة القوى الخارقة، ولم يعترف بوجود أرواح الأموات وأعطى تفسيراً أكثر واقعية للكون، حيث ساوى بين «المطلق الأعلى» و«تشي» (Ch'i) (المادة أو الطاقة) الذي ينتج كل الأشياء من خلال حالات مختلفة من التشتت (Dispersion) والتكثيف، وتمكن «تشانغ تساي» بذلك من نبذ مفهومي الفراغ في البوذية والعدم في الطاوية باعتبار كل منهما رؤية خاطئة لمفهوم «تشي» في حالة التشتت الشديد، وكان مفهوم وحدة الوجود هو الفكرة الدينية الرئيسية عنده، حيث إنَّه لما كان «تشي» يوجد في كل مكان؛ فإنه يشكل عقل وجسد الإنسان اللذينِ يشبهان بقية الكون، وتوسع في مفهوم الحب الكوني في الكونفوشيوسية ليمتد من البشرية إلى الكون قاطبةً، وقال ضمنياً: إنَّ الإخلاص عند البشر يدعم النظام الطبيعي والاجتماعي كليهما، وفي الوقت ذاته لما كان «تشي» في كل مكان يخطئ المرء في محاولته الهرب من العالم كما يفعل البوذيون، فالحكيم يعيش حياة طبيعية فقط ويكون في حالة من التناغم مع الكون، وصاغ «تشانغ تساي» موقفه الذي جمع بين المشاعر الدينية والفلسفة العقلانية، وهاجم مؤيدي الكونفوشيوسية التقليدية لاتجاههم لدراسة القوى الخفية وتقليد ما هو ميت، ومن الأرجح أنَّه هو الذي أوجد التأمل في الكونفوشيوسية المحدثة الذي يهدف إلى الوصول إلى «الحكمة» التي كان الكونفوشيوسيون المحدثون يفرقون بينها بدقة وبين البوذية والطاوية من خلال تفسير النتيجة ليس باعتبارها حالة من الاستغراق في الذات أو السعي وراء الخلود ولكن باعتبارها حالة أخلاقية.

وكان الأخوان «تشينغ» يرتبطان شخصياً بهذه الطوائف الفكرية الثلاثة جميعها وحقَّقَا تقدُّماً في مجال الفلسفة هو الأكثر تجريداً، وكان لهما مجموعة من التابعين هم الأكثر نجاحاً، وكان الأخوان انتقائيين في اختيار الأسلاف الذينِ يجيزان توجهاتهم، ولم يتطرقا إلى ذكر أفكار «تشو تن آي» على الرغم من أنه كان جاراً وصديقاً لهما ولم يتطرقا مطلقاً إلى «المطلق الأعلى»، وعلى العكس من ذلك لم يستخدم «تشو تن آي» مطلقاً مفهوم «لي» (Li) الذي يعني «المبدأ» الذي كان المفهوم المفضل لدى الأخوين «تشينغ»،

[جراهام، (١٩٥٨: ١٥٨)]، اللذينِ انتقدا أيضاً بشدة كل تابعي الكونفوشيوسية منذ «منشيوس» (Mencius)، ورفضا بالمثل الاتجاه لدراسة القوة الخارقة عند «تونغ تشونغ شو»، والمذهب الطبيعي (أو الطبيعية) عند «يانغ سيونغ» (Yang Hsiung)، بل مجهودات «هان يو» (Han Yu) لوضع ديانة كونفوشيوسية تعتمد على الحكمة (sage Religion) خلال أواخر عهد «تانغ»، وادَّعيا أنهما وحدهما يحاولان استعادة حكمة قدماء الحكماء، ونبذا الاتجاه المعاصر لدارسة القوى الخارقة أيضاً، وكانا يبغضان بصفة خاصة كتاب «يي تشنغ»، وملحقاته باعتباره تكهُّناً روحانيّاً. [غراهام، (١٩٥٨: ١٤٣، ١٦٢)].

ولم يُطرِيا أحداً من معاصريهما باعتباره ليس من الذين «أضلتهم العقائد الزائفة» إلا «شاو يونغ» (Shao Yung)، وعَمهما «تشانغ تساي» (Chang Tsai)، والعالم ورجل الدولة «سو ـ ما كوانغ» (Ssu-ma Kuang)، وكانت الصلات التي أقامها الأخوان «تشينغ» حتى مع أصحاب المواقف التي كانا يرفضانها تشكل الإبداع عندهما من خلال المعارضة، حيث إنَّ موقفهما الوسطي من حيث العداوات والفرص في ذلك المجال مكنهما من صياغة فلسفة ناجحة إلى أقصى الحدود.

وكان «تشينغ هاو» يشدد بصفة خاصة على المغزى الأخلاقي للفلسفة الخاصة به، ويميل إلى إعطاء صفات بشرية للطبيعة ويصفها بأن لها عقلاً، كما كان ينفخ الحياة في البشرية باستخدام مبدأ «جين» (Jen)، وهو القيمة الأساسية في الكونفوشيوسية، وكانت المساهمة الرئيسية له في مجال الفلسفة إضافة مستوى آخر للتجريد بجانب مفهوم «تشي» (Ch'i)، وهذا المستوى هو «المادة الأساسية»: حيث يوجد أيضاً مفهوم «لي» (Li) أو المبدأ، وهذا المفهوم هو أساس الظواهر الطبيعية والأخلاقية، وكان «تشينغ آي» (Ch'eng I) هو المفكر الأكثر أصالة في المجموعة، وقام بوضع نموذج كوني يتولد فيه باستمرار «تشي» (Ch'i) الجديد في أثناء احتراق «تشي» القديم: «فالكون فرنٌ كبيرٌ»، فالجانبان الماديّ والروحيّ هما وجهان لعملةٍ واحدةٍ والمبدأ المجرد «لي» (Li) يحكم الجميع، و«الشيء هو حدث، فإذا درسنا المبادئ التي يعتمد عليها الحدث حق دراستها سوف نفهم جميع المبادئ»، و«المبدأ واحد ولكن مظاهره كثيرة».

ويقول الباحث «جراهام» (١٩٥٨: الفصل التاسع عشر): «إن «تشينغ آي» هو أعظم المفكرين الكونفوشيوسيين خلال الألفي عام الأخيرة»، وإذا كنا بصدد المستويات الراقية من الفلسفة المجردة يمكن أنً نطبق هذا الرأي على كل من سبق حتى نصل إلى البداية، فالصينيون أنفسهم اتخذوا من أفكار المفكرين الذين ظهروا قبل عصر «هان» (Han) عقيدةً لهم، وجعلوا من أنفسهم مجرد معلقين، ويميل المؤرخون المعاصرون إلى النظر إلى الكونفوشيوسيين الذين ظهروا لاحقاً على أنهم مجرد إضافةٍ إلى مجموعةٍ ثابتةٍ من الأفكار، بل إن كونفوشيوس ومنشيوس و«تشوانغ تسو» (Chuany Tzu) لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه الفلاسفة الذين جاؤوا لاحقاً من حيث إعداد حججٍ معقدةٍ للمفاهيم الميتافيزيقية المدركة بوضوح، فالتراكمات على مدى فتراتٍ زمنيةٍ طويلةٍ على مدى الأجيال الفكرية تفتح آفاقاً جديدةً للإبداع لم يشملها نطاق خبرة الأجيال الأولى.

حالة اختبار: ديانة غير مكتملة مستقاة من الحكمة الكونفوشيوسية في أواخر عهد «تانغ»

إذا كان تفسير علم الاجتماع للكونفوشيوسية المحدثة في عهد «سونغ» صحيحاً لا بُدَّ من أنه كانت هناك ظروفٌ مشابهةٌ خلال إحدى فترات أواخر عهد «تانغ» حين ظهرت عقيدةٌ مشابهةٌ، لقد ظهرت الكونفوشيوسية المحدثة في عهد «سونغ» بين الطوائف المتنازعة على الهيمنة السياسية في ظل حكومةٍ يسيطر عليها العلماء والمثقفون، وكان نظام الامتحانات الذي تم التوسع فيه يمثل الأساس المادي للحركات الفكرية، حيث اتجهت أعداد متزايدة من الطلاب إلى التدريس ما أدى إلى تأسيس العديد من المدارس الخاصة، واحتدت المنافسة على المناصب الحكومية التي كانت محدودة في المراحل النهائية من النظام التعليمي ما أدى إلى تصاعد السخط وتبني مقترحات بإصلاح المناهج، وانقسمت الطوائف القائمة على العملية التعليمية حول مراجعة أو إعادة تفسير أو استبدال المواد الكلاسيكية التي كانت تتم فيها الامتحانات، وكذلك حول الثقافة النفعية في مقابل الثقافة الأدبية، وكانت هذه المجموعات الثقافية التي شكلت الكونفوشيوسية المحدثة تتألف من المجموعات التي كانت ثائرة على الوضع الراهن باسم العودة إلى

الكونفوشيوسية التقليدية التي تُعلي من السمو الأخلاقي للماضي القديم، وأصبح في الإمكان إعطاء هذا التوجه محتوًى فلسفيّاً جديداً من خلال الاستيلاء على المثل الأعلى للديانة البوذية وهو «الحكيم المستنير»، وكان ذلك الخيار متاحاً من الناحية البنيوية، حيث كانت القاعدة الاجتماعية للبوذية تتهاوى.

وظهرت هذه الظروف ذاتها (الصراع السياسي بين مؤيدي إصلاح نظام الامتحانات، وقيام تابعي الكونفوشيوسية التقليدية بالاستيلاء على الحيز الذي كانت تحتله الديانة البوذية في المجتمع) في أواخر عهد «تانغ»، ولكن بدرجات متفاوتة، حيث كان «هان يو»، و«لي أو» (Li Ao) مسؤولَين وأستاذَين جامعيَّين في الجامعة الوطنية في عهد «تانغ»، وشن كلاهما هجوماً غير ناجح على دعم الحكومة للبوذية، وخاصة طقوس السحر والشعوذة بها، وفي الوقت ذاته استعارا بعض تعاليم الفلسفة البوذية، حيث ادعيا أن الكونفوشيوسية تمد المجتمع برؤيةٍ ساميةٍ للكون، وتمده كذلك بقواعد للسلوك الاجتماعي، وقاما على غرار الطوائف البوذية بابتكار وسيلة لنقل الحقيقة الداخلية للكونفوشيوسية بداية من الحكيمين الروحانيين «ياو» (Yao)، و«شن» (Shun)، وحتى دوق «شو» (Chou)، وكونفوشيوس ومنشيوس، وزعمَا بعد ذلك أن عملية النقل هذه أعيقت بسبب الكونفوشيوسية الدنيوية غير الروحانية عند «سون تسو»، و«يانغ سيونغ»، حتى قام «هان يو» (Han Yu) بنفسه بإعادة تلك السلسلة[١٠]. وزعم «لي أو» أنَّه شخصيّاً استعاد التبصر الروحي الأساسي الذي كان على ما يبدو نوعاً من الخبرة التأملية على غرار البوذية التي تكشف طبيعة الكون، وهذا الموقف الذي يعارض البوذية ويستعير منها لإقامة رؤية كونية وتصوفٍ كونفوشيوسي ينافسان البوذية، ويماثل من الناحية البنيوية حركة الكونفوشيوسية المحدثة التي ظهرت بعد سبعة أو ثمانية أجيال فيما بعد.

وهناك عددٌ من أوجه التشابه في الظروف السائدة، ففي عهد «تانغ» اللاحق كانت هناك فترة من إعادة الهيكلة السياسية والاقتصادية عقب الدمار والارتباك الشديدين بسبب التمرد الذي قام به «آن لو ـ شان» (An Lu-shan)، والحرب الأهلية خلال الفترة ما بين عامَي: (٧٥٥ ـ ٧٦٢)، وكان المسؤولون من المثقفين والأدباء والعلماء لا يتوقفون عن معارضة

الإصلاحات الفكرية ناهيك عن الصراعات المعتادة حول السلطة بين الحكام العسكريين ومكائد البلاط. [بوليبانك Pulleybank، (١٩٦٠)]، كما كانت هناك طائفة تعمل على تقليد ما هو ميت ومهجور وتحاول استعادة القوانين الخاصة بأسرة «تشو» القديمة، وكان أحد الأحزاب الإصلاحية يحاول التخلص من التقاليد والإدارة الاقتصادية السائدة ونظام الضرائب، وهذه الطائفة تشبه في أفكارها رؤية العودة إلى الميت والمهجور عند الكونفوشيوسيين في عهد «سونغ»، أمَّا الحزب فقد مهد الطريق لإصلاحيِّ «وانغ أنشي» (Wang An-shih)، وكانت الحركات السياسية ترتبط بالمجموعات الثقافية من بين العلماء والمثقفين، ومن أكثر تلك المجموعات تميزاً حركة «كو ـ ون» (Ku-Wen) في الأسلوب الأدبي التي نبذت الشكليات القائمة آنذاك، وعادت إلى نَثْرٍ سهل الأسلوب الذي كان سائداً في العصور القديمة، وحركة أخرى نقدية قامت بتوضيح النصوص القديمة وتفسيرها من خلال وضعها في سياقاتها التاريخية ورفضت استخدامها في توجيه السياسة القائمة آنذاك.

وكان مصدر تلك الحركات المثقفة ذلك التركيز المتزايد على الامتحانات المؤهلة للوظائف الحكومية، ومنذ السنوات الأولى في عمر تلك الأسرة أصبحت تلك الامتحانات ذات أهمية حوالي عام: (٧٠٠ ميلادية)، وعلى الرغم من أن حجم نظام الامتحانات كان صغيراً مقارنة بحجمه في عهد أسرة «سونغ»؛ فإنَّه خلال القرن الثامن عشر الميلادي أصبح ذلك النظام من الوسائل الهامة لتوظيف كبار موظفي الدولة، وكانت هناك أعداد كبيرة ممن لم يوفقوا في الحصول على الدرجة المؤهلة لتلك الوظائف [بوليبانك Pulleybank، (١٩٦٠ : ١٠٤)، سي ايتش سي CHV، (١٩٧٩ : ١٧٩، ٢١٣ ـ ٢١٥، ٢٧٤ ـ ٢٧٧، ٣٢٩ ـ ٣٣٠)]، وشهدت تلك الفترة انتقاداتٍ وصراعاتٍ كما حدث في عهد أسرة «سونغ»، حيث أراد البعض التوسع في نظام الامتحانات لتخفيف حدة المنافسة وانتقد البعض الآخر عدم مرونة عملية التوظيف القائم على الامتحانات وبعد محتواها الثقافي عن الواقع القائم آنذاك.

وكان «هان يو» يحتل مركزاً متوسطاً بين الشبكات الاجتماعية التي تربط كل هذه الطوائف، وكان أسلافه ممن لهم نفس الأيديولوجية هم

الإصلاحيون الأدبيون من حركة «كو ـ ون» (Ku-wen) الذين عبر «هان يو» عن تركيزهم على الكلاسيكيات باعتباره مثلاً أعلى للإحياء الأخلاقي في الكنفوشيوسية من خلال العودة إلى التقاليد، وكان بعض زملائه في هذه الحركة قد عبر بالفعل عن فكرة وجود سلسلة من الحكماء في الكونفوشيوسية تقتصر على فئةٍ قليلةٍ، ويمكن القول بأن «هان يو» هو الشخصية الوحيدة التي حصدت شهرة شعبية من وراء أفكار تلك الحركة. [بوليبانك، (١٩٦٠: ٩٧، ١١٢)].

وكانت الميزة الخاصة التي يتمتع بها «هان يو» هي صِلاته الواسعة بالشعراء والكتاب المشهود لهم بأقصى درجات الإبداع في ذلك الوقت، وكان لوالده صلة قوية بالشاعر «لي بو» (Li Po) (٦٩٩ ـ ٧٦٢) الذي كان أشهر شعراء الصين في تلك الفترة، وكان لأخيه الأكبر صلة بمؤسسي حركة «كو ـ ون»، وأصبح «هان يو» نفسه شاعراً متميزاً وواحداً من مجموعة من الشعراء الأجلاء واكتسب مكانةً كواحدٍ من ذوي الأسلوب المتميز في النثر الكلاسيكي.

ومع بداية القرن حدثت أزمة بين مختلف الحركات الإصلاحية، حيث تحالف الإصلاحيون من الأدباء لفترة من الوقت مع الإصلاحيين السياسيين والاقتصاديين الذين كانوا يمثلون مجموعة معارضة تركز على منصب ولي العهد بداية من عام: (٧٨٥ تقريباً) إلى أن وصلت إلى السلطة سريعاً في عام: (٨٠٥)، ونجد هنا مرة أخرى شبهاً كبيراً بين هذه المجموعة وحركة «وانغ أنشي» في عهد أسرة «سونغ» من حيث تغلل جذور تلك الحركة في صفوف الشعراء والعلماء والمثقفين الكلاسيكيين الذين ينتمون إلى الجيل السابق، ففي حالة أسرة «تانغ» أُحبط كل شيء، حيث لم يتم فقط عزل الإصلاحيين الاقتصاديين من السلطة فحسب من قبل الجيش والفاسدين في البلاط بل سرعان ما تلاشى النموذج الأول للكونفوشيوسية المحدثة الذي وضعه «هان يو» وحركة «كو ـ ون»، إلّا أنَّ الصراعات فيما بين الطوائف الفكرية لم تحدث بنفس الأسلوب في الحالتين، حيث كان الكونفوشيوسيون المحدثون (أو الجدد) في عهد أسرة «سونغ» يعارضون الشعراء بشدة، أمَّا في عهد أسرة «تانغ»، فكان الطرفان متحدين في المطالبة بإصلاح محتوى الامتحانات[١١]. كما أن الخلاف بين المحافظين ثقافياً ومناصري الحداثة

المؤسسية لم يكن حاداً بالدرجة التي شهدتها المجادلات في عهد أسرة «سونغ» على الرغم من تغلغل هذا الخلاف داخل الجماعات في عهد أسرة «تانغ».

وكان التعارض الأساسي يكمن بين المطالبات شديدة التطرف للحركة الكونفوشيوسية والبوذيين، إلَّا أنَّ ذلك التعارض لم تشتد حدته إلا عندما بدأ «هان يو» مجادلاته الشهيرة في الفترة ما بين عامَي: (٨٠٥ ـ ٨٢٠ تقريباً)، وكانت الديانة المستقاة من الحكمة الكونفوشيوسية تستولي على رأس المال الثقافي للبوذية، وبدأ ذلك في الأعوام السابقة من خلال العلاقات الشخصية، أمَّا في عهد أسرة «تانغ»، فكان كل من الإصلاحيين في مجال الأدب والإصلاحيين البراغماتيين التابعين لولي العهد يرتبطون بالمفكرين البوذيين من طائفة «تين ـ تاي» (T'ien-t'ai)، وليس من طائفة «تشان» كما في عهد أسرة «سونغ»، وكانت الهيمنة البوذية في مجال الفلسفة لا تزال تستند إلى دعائم مادية قوية وإن كانت تتذبذب بسبب الصعاب السياسية، ونظراً لما قامت به البوذية من عمليات اضطهاد متتابعة لغيرها من الطوائف خلال القرن السالف لا بُدَّ أن «هان يو» كان يشعر بأن لديه سبباً وجيهاً يجعله يثق بنفسه ويهاجم ممارسات التانترا القائمة على السحر والشعوذة التي شاعت في البلاط الملكي، إلَّا أنَّه على الرغم من أن البوذية كانت في طريقها إلى الانهيار في البلاط الملكي كانت البوذية بصفة عامة في طورها الإبداعي الأخير، حيث كانت الديانة البوذية لطائفة «تشان» تتسع رقعتها وتنتشر بنجاح في الأديرة الريفية، ولم تتمكن الديانة المستقاة من الحكمة الكونفوشيوسية من احتلال مكان الديانة البوذية إلا بعد أن تضاءلت تلك القاعدة للديانة البوذية هي الأخرى، وفي عهد أسرة «تانغ» نشأت تلك الطفرة الأولى من الكونفوشيوسية المحدثة بسبب ظروف تشابه تقريباً الظروف التي حدثت في الجيل الأول من عهد «سونغ»، وتتمثل في عمليات التجديد الديني والفلسفي التي تشبه تلك التي قام بها «تشانغ تساي»، و«تشوتون ـ آي»، فلم يكن التوسع في نظام الامتحانات وليس الانهيار الذي أصاب البوذية في العمق بحيث يسمح للكونفوشيوسية المحدثة بالانتقال إلى أجيال تالية تحب التطوير مثل الأخوين «تشينغ» وتابعيهما.

توسعت حركة الكونفوشيوسية المحدثة وفقاً لقانون الأعداد الصغيرة لتحتل حيِّزاً فكريًّا مفتوحاً ليس كرؤية موحدة ولكن كمجموعة من المواقف المتنافسة، وخلال أول جيلين أو ثلاثة أجيال كان هناك أربعة مواقف متنازعة أساسية هي الأوكلتية (دراسة القوى الخارقة) عند «شاو يونغ» (Shao Yung) و«تشوتون ـ آي»، والمدرسة الطبيعية عند «تشانغ تساي»، وتابعو الأخوين «تشينغ»، وأدت المجادلات والتحالفات بين هذه المجموعات إلى استمرار النشاط الفكري بعد وفاة مؤسسيها، وكان علماء الأعداد في مدرسة «شاو» (Shao) على وجه الخصوص منافسين أقوياء لتابعي الأخوين «تشينغ»، حتى عام: (١١٥٠ تقريباً)، أمَّا طائفة مدرسة «هو» (Hu) (٣٣٧ ـ ٣٤٢، في الشكل: ٦ ـ ٤)، فقد احتفظت لنفسها بمكانة مستقلة عن سلالة الأخوين «تشينغ» الأساسية التي كانت تتمركز حول «يانغ شي» (Yang Shih)[١٢].

ونجح «تشو سي» (Chu Hsi) في الجمع بين هذه الاتجاهات في الفترة ما بين عامَي: (١١٧٠، و١٢٠٠ تقريباً)، ووضع شرحاً موسوعيّاً حول أسلافه والجمع بينهم، وكانت منظومته تجمع بين فروع متباينة إلى أبعد الحدود من خلال المطابقة بين «لي» (Li) أو المبدأ، و«المطلق الأعلى» عند «تشوتون ـ آي»، كما أظهر «تشوسي» بوضوح الثنائية بين المبدأ «لي»، والمادة أو الطاقة «تشي»، وقام بدراسة الآثار المترتبة على التركيب الميتافيزيقي عنده، واستمر في ممارسة الكثير من طقوس الديانة الكونفوشيوسية المحدثة مثل الجلوس في حالة تأمل من أجل الوصول إلى الحكمة، فمن خلال رؤية «لي» في الأشياء يمكن للشخص الوصول إلى «التنوير المفاجئ»، وهو مصطلح مستعار من بوذية طائفة «تشان»، ولكن «تشوسي» كان أساساً من مؤيدي الطبيعية (المذهب الطبيعي)، وانتقد التنجيم ولم يكن يؤمن بالحياة بعد الموت وظهور الأشباح والأرواح، مؤكداً على الجانب العلماني من الكونفوشيوسية الذي كان موجوداً بين العلماء الانتقاديين منذ عهد «هان» الأخير، وقام بإضافة الكثير من العلوم الطبيعية والمعرفة التاريخية المعاصرة إلى منظومته بما في ذلك نظريته الخاصة حول نشوء الكون من الدوامات (Vortices)، وقام أيضاً بإعطاء تفسيرٍ صحيحٍ للحفريات من الناحية العلمية، كما أضاف إلى منظومته أيضاً الكثير من

مبادئ علم الكيمياء القديمة، ومجموعة النجوم السداسية في كتاب «يي تشنغ» (Yi Ching) الذي لم يعترف به «تشينغ آي» (Ch'eng I)، ويشبه «تشو سي» في منهجه المنظم وشمول فلسفته «توما الأكويني» (Thomas Aquinas)، أمَّا محتويات منظومته فتشبه محتويات منظومة «ألبيرتوس ماغنوس» (Albertus Magnus)، وهو يشدد بوضوح على الميتافيزيقا أكثر من أسلافه، ويدرك الفرق بين الأولوية المنطقية والحقيقية في مناقشاته حول «لي»، و«تشي» أي المبدأ والطاقة أو المادة، وهو في هذا الصدد يصل إلى درجة من الوعي التأملي حول المجردات مثل أفلاطون وأرسطو.

وكان هناك منافسٌ لتشوسي يقاسمه هذا الحيز الجديد من الاهتمام وهو «لو تشيو ـ يوان» (Lu Chiu-Yuan) الذي وضع عقيدة تقول بأن «لي» أو المبدأ وكذلك الزمان والمكان تقع بكاملها داخل العقل الخبير، وكانت هذه المثالية المتطرفة انحرافاً جديداً للكونفوشيوسية، فحتى تلك اللحظة كانت النزعات المثالية لها قد انتهت فقط إلى حد التأكيد على الوحدة الأخلاقية للبشر مع الكون أو افتراض وجود انبعاث مجازي للنجوم السداسية من العقل المطلق، وكان «لو» من أشهر المعلمين في عصره، وكان يعقد مناظراتٍ شخصيةٍ مع «تشوسي» حول ما إذا كان العقل هو في حد ذاته مبدأ (فرضية «لو») أو ما إذا كانت الطبيعة البشرية هي ـ على نحو أكثر تقييداً ـ المبدأ الذي يُنشئ العقل (فرضية «تشو»)، وكان «تشو» يرى أن «المطلق الأعلى» يعلو فوق الصورة المادية أو الشكل المادي وأن «ين ـ يانغ» يقع داخل الصورة المادية، أمَّا «لو» فقط رفض هذا الفرق، وهكذا نرى أن أكثر الأنظمة الميتافيزيقية تجريداً حتى الآن في الفلسفة الصينية (خارج البوذية) ظهرا معاً وشكلا بعضهما بعضاً من خلال التعارض.

وفي نهاية المطاف تمكن الفرع المركب من الكونفوشيوسية المحدثة الذي يجمع بين الأخوين «تشينغ» و«تشوسي» (الذي يسمى كونفوشيوسية «تشينغ ـ شو» المحدثة) من الهيمنة على المناصب الرسمية في الدولة حيث أصبح هو المنهج المعتمد في نظام الامتحانات، وبعد ذلك أصبحت الكونفوشيوسية المحدثة تشدد على التمسك الشديد بالتقاليد وهي نفس الصورة التي بدأت من خلال انتقادها، وتحققت الهيمنة للكونفوشيوسية المحدثة بسبب توحيدها لجميع المصالح الاجتماعية لطبقة المثقفين والأدباء

وهي استثمار رأس المال الثقافي في نظام الامتحانات، وعدم الرضا عن الامتحانات البيروقراطية في الوقت ذاته، وإغراء المكانة للثقافة الروحانية وكذلك للبحث الثقافي والعلمي، والموقف المتحفظ بصفة عامة من التغييرات الاقتصادية التي يمكن أن تنهي هيمنة طبقة النبلاء، ومع ذهاب مؤيدي الإصلاح الاقتصادي الجذري تدريجيًا استولى تابعو الكونفوشيوسية المحدثة على مكان الصدارة من تابعي الكونفوشيوسية التقليدية الذين كانوا أقل هيمنةً.

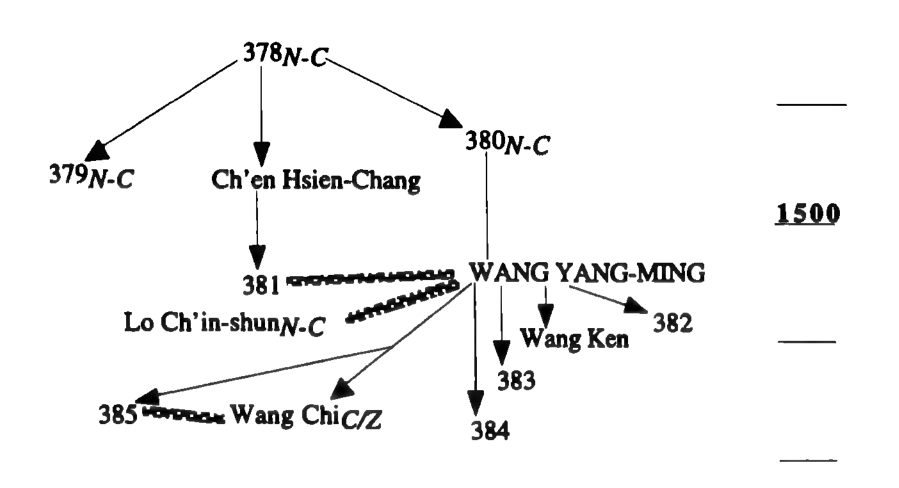
وكان تابعو الكونفوشيوسية المحدثة يشبهون تابعي الكونفوشيوسية بصفة عامة في التاريخ الصيني كله في تولد الإبداع لديهم عندما يعارضهم أحد فقط، وحتى في تلك اللحظة كانوا دوماً يلجئون إلى السلطات الرسمية ويستمدون طاقتهم الإبداعية من بوادر النجاح الذي كان قاب قوسين أو أدنى منهم، وتكرر نمط المعارضة هذا ثلاث مرات، فعادة ما تبدأ هذه المعارضة عندما يحدث تشابك بين أحد الصـراعات السياسية بين مناصري الأحزاب وأحد القضايا الفكرية، وتمثلت فترة الإبداع الأولى في معارضة الإصلاحات الاقتصادية التي نادى بها «وانغ أنشي» وما تلاها، وأدى انتهاء الصراع السياسي في النهاية إلى تعطيل القدرة الإبداعية الفكرية، وفي عام: (١١٥٥) رُفِعَ الحظر عن كتابات الأخوين «تشينغ» عندما توقف حكام أسرة «سونغ الجنوبية» عن مساعيهم للإصلاحات الهيكلية، وكان هذا الحظر يُفرض على نحو متقطع في بدايات القرن الثاني عشر.

وكانت الموجة الثانية من الإبداع عند الكونفوشيوسية المحدثة ترتبط بقضية أخرى تتعلق بالولاء الحزبي وهي السياسة العسكرية تجاه دولة «الجيرشن» في الشمال، حيث كان «تشو سي» ووالده (الذي كان مسؤولاً ذا شأن في الحكومة) ينتميان إلى جماعة تؤيد إعادة احتلال الشمال عسكرياً، وكان هذا التوجه يعارض السياسة الحكومية السائدة التي كانت تميل إلى السلام بدافع الخوف من فقد سلطتها المدنية، واحتل «تشوسي» مناصب رفيعة عدة مرات منها نائب وزير الحربية، إلَّا أنَّه تعرض لتنزيل رتبته الوظيفية والفصل عدة مرات بسبب هجومه على غيره من المسؤولين، كما حُظرت تعاليمه في عام: (١١٩٦) بسبب محاولته تقويض النظام السياسي، وبحلول

عام: (١٢٣٧) أصبحت قضية إعادة احتلال الشمال قضية جدلية حيث تمكن المغول من احتلال الشمال واستعدادهم لمهاجمة الجنوب، واعتمدت الكونفوشيوسية المحدثة كديانة رسمية للدولة، وهكذا أصبحت الامتحانات تؤخذ من شروح ومؤلفات «تشوسي» حول الكلاسيكيات، وأدى سقوط دولي «سونغ الجنوبية» في يد المغول في عام: (١٢٧٩) إلى حجب هذه المكانة المتميزة مؤقتاً، إلَّا أنَّه عند إعادة نظام الامتحانات مرة أخرى في عام: (١٣١٣) أصبحت الكونفوشيوسية المحدثة الخاصة بمدرسة «تشينغ تشو» هي الديانة الرسمية للدولة مرة أخرى، وكانت المعابد الكونفوشيوسية تقدم قرابين رسمية للأخوين «تشينغ»، و«تشوتون ـ آي»، و«تشانغ تساي» وغيرهم من أتباع الكونفوشيوسية المحدثة في عهد أسرة «سونغ». [تشان Chan، ١٩٧٠ : ٤٣)]، وعاد التطرف الديني المستقى من أتباع البوذية مرة ثانية إلى العقيدة الرسمية للدولة، ومنذ ذلك الحين فصاعداً ظل أتباع الكونفوشيوسية المحدثة هم المسيطرين من ناحية الطقوس الدينية ومن الناحية الفكرية على مدى عشرين جيلاً تقريباً وحتى إلغاء الامتحانات الكونفوشيوسية في عام: (١٩٠٥)، وعقب وفاة «تشو سي»، لم يكن هناك فلاسفة بارزين على مدى ثلاثمائة عامٍ.

وتشبه الموجة الثالثة من الإبداع أيضاً النمط التالي: التحزب السياسي المرتبط بحركة من المفكرين الساخطين على الضغوط التي يفرضها عليهم نظام الامتحانات، والعقيدة الفلسفية التي تأخذ شكل التوفيق بين الأديان التي ظهرت كمعيارٍ ثقافيٍ جديدٍ لاختيار المسؤولين.

ويعد «وانغ يانغ ـ مينغ» (Wang Yang-ming) آخر الفلاسفة العظام (وانغ شاو ـ جين Wang Shou-jen، ١٤٧٢ ـ ١٥٢٩)، وهو يمثل انقساماً في صفوف ما أصبح يعرف بالكونفوشيوسية التقليدية عند مدرسة «تشينغ ـ تشو» (انظر الشكل: ٦ ـ ٥)، ونجد من الناحية السياسية أن «وانغ يانغ ـ منغ» انخرط في النزاعات الطائفية وأخذ الموقف المعتاد للمسؤولين الكونفوشيوسيين ضد سلطة الحاشية الملكية، وكان كذلك يؤيد عدم مركزية الأوامر العسكرية ما أدى إلى وجود مخاوف في البلاط الملكي من السيطرة المدنية فقط (تو To، ١٩٧٦).



الشكل: (٦ ـ ٥) أرثوذكسية الكونفوشيوسية المحدثة والحركة المثالية، (١٤٣٥ـ ١٥٦٥)

وكان مستقبله المهني يتذبذب ما بين الانتصارات السياسية والعسكرية والشجب والنفي، وخلال إحدى الفترات التي نُفي فيها أحس «بالتنوير» في أثناء التأمل في طبيعة شجر الخيزران، ويعد ذلك مرة أخرى نوعاً من التوفيق بين الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية وإن كان قد جعل التأمل والسعي وراء الخلود في طبقةٍ أدنى من التبصر الفكري مع ما يشوب ذلك من إشارات سياسية، وقام «وانغ» بإعادة تفسير مصطلح «دراسة الأشياء» (Investigation of Things) عند «تشوسي» باعتباره عملية داخلية وليست خارجية، وكان يرى أن العالم كان نتاج فِكْر روحٍ عالميةٍ (World Spirit) يطابق أفكار الناس جميعهم، وكان الاتجاه المثالي عند «وانغ» يؤيد الاستنتاج بأن كل شخص لديه نفس البديهيات الأخلاقية وأن كل شخص يمكن أن يصبح حكيماً من خلال تحرير العقل من الشهوات الذاتية التي تكبله: «فالشوارع تعج بالحكماء».

كانت العقيدة التي تبناها «وانغ يانغ ـ منغ» تمثل هجوماً لصالح مبدأ المساواة ضد نظام الامتحانات الذي زاد تعقيده وشكلياته في عهد أسرة

«منغ» (Ming) أكثر ممَّا كان عليه الحال في عهد أسر «سونغ»، حيث أضيفت تعقيدات أخرى إلى النظام الأول القائم على مستويين هما الامتحانات المحلية وامتحانات العاصمة بحيث أصبح يتكون من ثلاثة مستويات مع إضافة امتحان إقليمي وتقسيم الامتحان الأول في المقاطعات إلى ثلاث مراحل متعاقبة. [تشافي، (١٩٨٥ : ٢٣، ١٨٣)].

واحتدت المنافسة، وكان أحد أسباب ذلك عدم وجود وسائل بديلة لتولي المناصب الحكومية، حيث كان هناك عددٌ ضخمٌ من المتقدمين الذين يتنافسون على عددٍ قليلٍ من الوظائف، وهاجم «وانغ» وتابعيه المعيار الخاص بالتعبير الأدبي والحفظ من غير فهم كما فعل من سبقوه من المعارضين، واستنتج «وانغ» من الفلسفة الخاصة به أن المعرفة تطابق العمل، وتحول هذا إلى هجوم على الفلسفة المدرسية: «التعلم قبل القدرة على الفعل لا يوصل إلى هدف». [تشان، (١٩٦٣ : ٦٧٨)].

إلَّا أنَّه على الرغم من أن «وانغ» كان يرى أن الكدح في الدراسة من أجل الامتحانات لا يتوافق مع الحكمة؛ فإنه كان يرى أيضاً أن ذلك الكدح يعد خطوة ضرورية من أجل الحصول على مهنة حكومية تمكن الشخص من تحويل المثل العليا له إلى أفعال. [تو، (١٩٧٦ : ١٣١)]، ولا تمثل المثالية عند «وانغ» عِلماً للكونيات على قدر ما تعد نوعاً من البراغماتية يطابق بين المثل العليا الأخلاقية وعملية تحويل تلك المثل إلى أفعال، وهو في فلسفته يمجد النشاط الفكري خارج بيئة الامتحانات، حيث إنَّ التجربة الفعلية للأفكار الأخلاقية تعد حقاً نوعاً من الفعل، كما أنه يمجد الفعل أيضاً، وبالتالي: يؤكد على شرعية العمل بالسياسة، ونجد ثانية أن المعارضة تشكل الطريقة التي يظهر بها الإبداع، ولما كانت الفلسفة الرسمية للدولة تميل إلى العقلانية العلمانية والمادية تحول «وانغ يانغ ـ منغ» إلى الذاتية والبديهة.

وأصبح تلاميذه يشكلون حركة شبه دينية، ما جعل الفلسفة الخاصة به هي الأكثر شهرةً في الصين خلال القرن التالي، وعلى الرغم من أن تابعي الكونفوشيوسية المحدثة العقلانية عند «تشينغ ـ تشو» ظلوا مسيطرين على نظام الامتحانات الرسمي كانت هناك حركة سرية تؤيد البراغماتية المثالية التي أتى بها «وانغ يانغ ـ منغ»، وكذلك بعض الجمعيات السرية التي

تجمعت معاً من أجل تحقيق بعض الأهداف السياسية والروحانية، وخلال الجيل الذي عاش فيه تابعو «وانغ يانغ ـ منغ» الأقرب له زمنياً استمرت التطورات الفلسفية التي تتبع المسار التقليدي المتمثل في الانقسام إلى مدارس متنافسة بعد موت المؤسس، ومع اندماج تلك الحركة في السياسة سادت التوجهات العلمانية ثانية وانتهى الإبداع الفكري الذي يستند إلى هذا النمط الفكري، ولن نتتبع التطورات الأخرى للفلسفة الصينية بما في ذلك نبذ الميتافيزيقا الخاصة بالكونفوشيوسية المحدثة في أواخر القرنين السابع والثامن عشر، ما أدى إلى تحويل النشاط الفكري باتجاه المادية والمعرفة التاريخية في ظل السيادة التامة للعلمانية.

ضعف استمرارية الميتافيزيقا الصينية

يعد المذهب المثالي عند «لو تشيو ـ يوان» (Lu Chiu-Yuan)، و«وانغ يانغ ـ منغ» تطوراً غير معهود في الفلسفة الصينية، والمثال الوحيد المشابه بحق هو مذهب «الوعي فقط» في منتصف عهد «تانغ»، وهي فلسفة بوذية كانت غائبة عن أصحاب الفكر غير البوذي، ويرجع غياب المثالية إلى عدم تواصل التجريد الفلسفي وليس إلى سمةٍ ثقافيةٍ عميقة الجذور، والمثالية لا تعد أبداً صورة بدائية ولكنها مكون فلسفي معقد، وهي تعد وسطاً بين الديانات السماوية والفلسفة العقلانية، وبالتالي: يتم التعبير عنها عند مستوى معين من التجريد لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال تطورٍ طويل الأمد وتراكمي لشبكة فكرية تقوم بصقل مفاهيمه، لقد وصلت الفلسفات المثالية في اليونان إلى ذروتها خلال أواخر العصور القديمة[١٣]، وفي الهند ظهرت عقيدتا «يوغاتشارا» في البوذية و«أدفياتا فيندانتا» في الهندوسية في القرون الوسطى، وفي أوروبا كانت أعظم المنظومات الفكرية القائمة على مذهب المثالية تمتد على مدى الفترة ما بين الثمانينيات من القرن الثامن عشر والعشرينيات من القرن العشرين وتستخدم كأساسٍ لتطورها الأدوات الفنية التي استخدمتها الأجيال الأولى، ويمكن التطرق إلى هذه المكانة المتوسطة التي احتلها مذهب المثالية من عدة اتجاهات، لقد كانت أسس مذهب المثالية في أوروبا هي الجامعات الدينية التي كانت في اتجاهها نحو العلمانية، وفي اليونان كان مؤيدو هذا المذهب يسيرون في الاتجاه

المعاكس، وظهرت مذاهب المثالية في عهد «سونغ» و«مينغ» في ظل التنافس مع الأنظمة الفلسفية الميتافيزيقية التي قسمت الحياة الفكرية وتشاركت في مكونات الفلسفة العقلانية والتسامي الديني التي كانت متاحة في ذلك الوقت.

ومن الطبيعي أن المذهب المثالي ليس هو الصورة الوحيدة للتجريد الميتافيزيقي، ومن الممكن استنتاج الدرس على نحو أكثر تعميماً، حيث يُقال كثيراً: إنَّ العقلية الصينية مادية وعملية ولا تحب الميتافيزيقا على الإطلاق، إلَّا أنَّ الأفكار التجريدية الميتافيزيقية كانت دوماً حاضرة في الصين من آنٍ لآخر، ومن الصحيح أن المواقف والفرضيات الأولى تعد ميتافيزيقية على نحو ملتبس فقط، حيث نجد أن كتابي «الطريق إلى الفضيلة» وتشوانغ تسو انحرفا تجاه الأخلاقيات بمعنى تحديد التصرفات السليمة وغير السليمة وليس الإشارة إلى ما هو موجود في المستويات الأسمى من التأمل، ويتميز كتاب «الطريق إلى الفضيلة» «تاو تي تشينغ» بأنه متشكك وليس بنّاء، إلَّا أنَّ التشكك الذي يحتويه حول ما هو جدير بالذكر هو الأداة التي يستخدمها هذا الكتاب في الوصول إلى التضمينات الميتافيزيقية فيه، وهذه سمة للميتافيزيقا بصفة عامة، ويمكن الوصول إلى المستويات الأسمى من التأمل المجرد من خلال تطبيق الاعتبارات المعرفية على المشكلات النظرية، وهذا على الأقل هو أحد السبل نحو الميتافيزيقا التي سادت في الفلسفة اليونانية والهندية والأوروبية، والقضية في الصين ليست غياب الميتافيزيقا على قدر ما هي ندرة البحوث والأنظار الإبستيمولوجية المستدامة.

إنَّ نظرية المعرفة تأتي في بؤرة الاهتمام عندما يتمتع المفكرون بالتوازن في المناظرات مع وجود قدرٍ كافٍ من الاستمرارية خلال الأجيال بحيث يمكن أن يظهر التخصص في أساليب المناقشة، وتعد المناظرات السفسطائية هي الخطوة الأولى عادةً نحو دراسة نظرية المعرفة لذاتها، وأدت كثافة بنية شبكة المفكرين في عهد أكاديمية «تشي ـ سيا» القديمة والمراكز المنافسة إلى إيجاد نظرية سفسطائية للمعرفة توازنها فرضيات إيجابية حول ظروف المعرفة، وهذا يشبه ما حدث في اليونان في ظل ظروفٍ مقاربة، وفي كلتا الحالتين كان هناك عددٌ متنوعٌ من الآراء التي قسمت الحياة الفكرية، وكان الجدل حول الميتافيزيقا ونظرية المعرفة في عهد «منشيوس» و«هوي شي» بمنزلة

البيئة التي ساعدت «تشاونغ تسو» على اتخاذ موقفه المعارض، وعلى مدى الأجيال التالية أصبحت نظريات المعرفة المتعارضة لكل من القوانين الواهية و«كونغ ـ سن لنغ» بمنزلة الخلفية التي مكنت كتاب «تاو تي تشينغ» من إعلان مذهبه الميتافيزيقي السلبي، وعندما أدى تدمير الشبكات الفكرية إلى إعاقة المزيد من التطور على المستوى التجريدي استمرت العقائد الفلسفية في عهد «هان» على مستوى يقترب من الاهتمامات العلمانية، وعندما أصبحت الظروف البنيوية مواتية مرة أخرى للمناظرات التشككية والسفسطائية خلال الأجيال القصيرة لجماعات «الحوار الخالص» الخاصة «بالممالك الثلاث» خرجت الفلسفة التجريدية ثانية للوجود، ولم يتم إحياء رأس المال الثقافي الأول فقط بل تم دفعه باتجاه نظرية المعرفة والميتافيزيقا على يد «وانغ بي» و«كو سيانغ» وغيرهما.

ولا يعد الجدل المعرفي الطريق الوحيد إلى الميتافيزيقا، فقد رأينا في حالة الهند كيف تمكنت ديانة تعتمد على التأمل الزاهد البعيد عن العالم من الثبات على موقف قائم على الشك في حقيقة العالم الواقعي، وأدى ذلك إلى تشجيع شبكة المفكرين على محاولة الوصول إلى مستويات أسمى من التجريد الميتافيزيقي، ويرجع ذلك إلى حدٍ ما إلى استقلال المجموعة الرئيسية من المتأملين عن الطقوس العلمانية والخطب الأخلاقية ما أدى إلى التركيز على التبصر الصرف باعتباره علامة الموقف الديني، ويرجع أيضاً إلى حد ما إلى أن التوتر القائم بين المفاهيم المقدسة لما هو متعالٍ (ترنسندنتالي) وغير نظري تسبب في نفس المشكلات العويصة التي تحفز مراحل الصقل الانعكاسي، وعندما انتقلت هذه الظروف إلى الصين شجعت على المزيد من الإبداع في مجال الفلسفة الذي وصل إلى ذروته الميتافيزيقية مع قيام «هوا ـ ين» بتجميع جميع المدارس البوذية، وفي هذه الحالة نجد أن المكون الميتافيزيقي أدى حرفيّاً إلى جمع الأفكار التجريدية معاً ودمج جميع وجهات النظر في الحياة الفكرية والدينية بصعوبة في صورة منظومة موحدة، ولكي يتسنى لفلاسفة «هوا ـ ين» القيام بذلك كان عليهم عدم التطرق إلى التفاصيل الدقيقة التي تميز المقدسات ومحاولة اكتشاف القانون المشترك ليس فقط بين مختلف الأفكار المجردة باستخدام بعضها بعضاً ولكن كان عليهم أيضاً محاولة إيجاد العوامل التي تربط بين مختلف مستويات التجريد،

ويمكن القول بأن «هوا ـ ين» هو أهم من ساهم في الفلسفة في العالم من الفلاسفة الصينيين في شرحه وتفسيره للتغير والفراغ والمفاهيم والموضوعات الظاهراتية.

وفي ظل هذه الظروف كانت أهم حقيقة مؤسسية قامت بتشكيل التطور في العصور الوسطى وما تلاها هي العزل بين أنصار الفلسفة المدرسية من البوذيين والنبلاء الكونفوشيوسيين، وخلال الفترة التي كانت فيها الأنظمة البوذية العظيمة البناءة بارزة كانت الكونفوشيوسية في أغلب الأحيان في موقع الدفاع عن النفس من الناحية الدينية والتنظيمية والفكرية للاستفادة من تلك الأنظمة حتى على مستوى المعارضة الإبداعية، وعندما اكتسبت الروابط بين الشبكات الفكرية البوذية والكونفوشيوسية والتوليفات الفكرية بينها أهمية في نهاية المطاف كانت القاعدة المادية للبوذية الفكرية قد انهارت منذ زمن طويل، وكانت الصلات بين البوذيين والكونفوشيوسيين المحدثين في عهد «سونغ» تقتصر على معلمي طائفة «تشان»، إلَّا أنَّ تلك الطائفة كانت ظاهرياً حركة معادية للفكر وكل ما استمده الكونفوشيوسيون المحدثون منها هو أسلوب تأملي تمكنوا من تحويله إلى ديانة الحكمة عندهم ولكن ليس بطريقة صقل المفاهيم الميتافيزيقية(١٤).

وبدأ الميتافيزيقيون من أتباع الكونفوشيوسية المحدثة من جديد من مستوى من التجريد الفلسفي أدنى نسبيّاً من المستوى الذي حققه البوذيون، حيث قام الجيل الأول من أتباع الكونفوشيوسية المحدثة في عهد «سونغ» بأخذ رأس المال الثقافي الخاص بمدارس التنجيم القديمة، وانتقل رأس المال هذا في معظمه على مستوى مادي من خلال الممارسين ذوي التوجه العلماني، ويميل البعض إلى النظر إلى هذا التأكيد على منظومة من التغيرات الدنيوية المتواصلة على أنه يمثل الرؤية الصينية التقليدية للعالم، ومن المؤكد أنها رؤية واقعية جذابة إذا نظرنا إليها على مستوى عام بما يكفي، إلَّا أنَّ هذه الرؤية ليست أبداً أحد العناصر الأصيلة أو الدائمة في الثقافة الصينية.

وتعد الملحقات التي أضيفت إلى كتاب «يي تشينغ» خلال عهد «تشين» (Ch'in) أو بداية عهد «هان» هي التعبير الكلاسيكي عن هذه الرؤية، وحدث ذلك عند اللحظة الأخيرة من عمر الفلسفة الصينية، كما أن ذلك لم يزد عن

كونه مجموعة من النُذُر الخاصة ولم يصل أبداً إلى مستوى الفرضية العامة للكون المتغير إلا على نحو عابر وذلك داخل تلك الحركة قصيرة الأمد من الفلاسفة في عهد «التعليم المظلم»، ومن ذلك الحين فصاعداً تعرض الميتافيزيقيون مرة أخرى للتهميش إلى أن أصبحت النصوص الكلاسيكية هي المواد التي تعتمد عليها شبكات المفكرين من الكونفوشيوسيين الجدد.

ومن هذه النقطة كان في الإمكان السير في مسارات فكرية مختلفة، حيث كان من الممكن تحويل النجوم السداسية في كتاب «يي تشينغ» إلى علم أولي من خلال البعد عن استخدامها في ممارسة السحر، وهذا الاتجاه يعني أن التأكيد لم يعد منصباً بعد الآن على واقع التغيير، ولكن على العناصر الأساسية التي تُولد عند جمعها معاً العالم التجريبي، وأصبح ذلك الاتجاه يشبه الكيمياء ويعادل نظريات العناصر في اليونان قبل سقراط التي أدت إلى المذهب الذري، وتطور أتباع الكونفوشيوسية في عهد «سونغ» بالفعل فيما يتعلق بالطفرة في العلوم المادية، فعندما تأكد أن تتابعات النجوم السداسية تعد أحداثاً تجريبية حاكمة أصبحت تمثل محتوى أحد العلوم التجريبية، ولكن كنظرية علمية ثابتة دون مشاهدات أو تجارب، كان مفكرو الكونفوشيوسية المحدثة في أغلب الأحيان أمهر مُن هذا، فنجد أن «تشوسي» على وجه الخصوص قام بإدراج مستوى من البحث المادي يتضمن تراكماً للبيانات التجريبية إلى حدٍ ما.

إلَّا أنَّه إذا نظرنا إلى هذا النوع من العلم الأولي على أنه «فلسفة»؛ فإنه يعد انحداراً وانحرافاً عن مسار الإبداع الميتافيزيقي، ومن المؤكد أن العلم والميتافيزيقا لا يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر، ونجد أن حالة «سونغ» تطابق العديد من الأدلة من اليونان والإسلام وأوروبا التي تشير إلى أن الإبداع يمكن أن يظهر في كلا الاتجاهين في نفس الأجيال وبواسطة نفس الأفراد في بعض الأحيان، فرؤية «تشينغ آي» حول الكون باعتباره أتوناً كبيراً يحرق المادة أو الطاقة باستمرار ويعيد خلقها من جديد تميل إلى أن تكون علماً مجرداً للكونيات أكثر من كونها نظرية علمية، كما نجد عند «تشوسي» أن العائد الميتافيزيقي يبدو تافهاً نسبياً، ففكرة المبدأ الموجود داخل الأشياء يمثل عقيدة تؤيد البحث العلمي وليس استكشاف الميتافيزيقا البناءة.

ويتضح من الفترات التي ظهرت فيها المثالية عند «لو تشيو ـ يوان» و«وانغ يانغ ـ منغ» أنه كان هناك المزيد في عباءة هذا المذهب، إلّا أنَّ الشبكات الإبداعية كانت عاطلة بحيث لم يكن هناك جدل فكري مستدام يمكن أن يؤدي إلى تقدم الفلسفة لذاتها، ومع ظهور الكونفوشيوسية المحدثة في عهد «سونغ» كانت الفلسفة الصينية قد مرت بتطورٍ في الفلسفة المجردة يعادل ما حدث في اليونان منذ بدايات عهد ما قبل سقراط وخلال جيل أفلاطون أو بعد ذلك قليلاً في صورة تدفقات متناثرة على مدى فترات زمنية طويلة من التوجهات الفكرية علمانية التوجه، وكانت الرؤية الصينية السائدة تشبه الرواقية دون المنطق الفني، ولكن ما سبب هذه الفترات الزمنية الطويلة من الركود بل والتقهقر على مستوى الفلسفة المجردة؟

لم يكن السبب تضاؤل الدعم المادي للحياة الفكرية فقط، حيث إنَّ سقوط الأسر العظيمة بما تمتلكه من ثروات هائلة لا يرتبط بالمستوى الفلسفي المتوسط، بل العكس هو الصحيح، لقد كانت فترات حكم أسر «هان»، و«تانغ»، و«منغ» أسوء فترات الركود في الفلسفة المجردة على الأقل خارج نطاق البوذية.

وهنا تتضح أهمية الأنواع المحددة من الأسس البنيوية التي تدعم أو تخنق الإبداع وليس الدعائم المادية للحياة الفكرية بصفة عامة، لقد كانت الضربة المميتة خلال عهد كل تلك الأسر التي ظهر الركود في عهدها هي بالتحديد الطريقة التي تم التحكم بها في المفكرين الصينيين من خلال الحوافز المادية المتعلقة باختيار المسؤولين الحكوميين، حيث كان الكونفوشيوسيون يعملون بجد واجتهاد في عصر «هان» من أجل تشكيل بنية أساسية للبيروقراطية الكونفوشيوسية ما أدى إلى الانحدار بالفلسفة إلى مستوى الطقوس والنذور، أو على الأقل الفلسفة المدرسية عند أمناء المكتبات الحكومية.

وكانت فترة حكم «تانغ» هي التي بدأ فيها نظام الامتحانات، وكانت أسرة «منغ» هي التي امتلأت الدولة في عهدها بالموظفين الذين تم تعيينهم باستخدام نظام الامتحانات، وكان النبلاء يقضون أعمارهم كاملة تقريباً وهم يدرسون من أجل النجاح في هذه الامتحانات الصعبة، وبمجرد أن ترسخ

نظام الامتحانات كانت تلك هي فترة الإبداع الرئيسية بين صفوف الكونفوشيوسيين من النبلاء عندما كانت مختلف الحركات تُحشد في الصراع ضد الشكليات التي تشوب الامتحانات.

ويمكن لنا صياغة هذا الدرس على نحو أكثر تعميماً، لقد كان هناك تواز بين التأثير الخانق لنظام الامتحانات الحكومية على الإبداع الفلسفي وتلك التأثيرات المميتة المتمثلة في ضرورة حصول الرهبان البوذيين أو الطاويين على شهادات الترسيم (التنصيب)، وفي أواخر عهد «تانغ» كانت هناك سياسة تهدف إلى إرهاق هاتين الديانتين والتحكم فيهما من خلال نظام التأهيل الحكومي، وكانت هذه السياسة ترتبط مباشرة بالذبول الذي شهدته هاتان الديانتان في الإبداع الفكري منذ تلك اللحظة فصاعداً، ونجح أتباع البوذية من طائفة «تشان» في تجنب هذه السياسة من خلال التهرب من القواعد التنظيمية، إلَّا أنَّهم في النهاية خضعوا لها، ولم تكن القضية هي التخلص من الأسس المادية مرة أخرى، حيث بقيت المعابد البوذية والطاوية بل وازدهرت في عهد أسرة «سونغ» وبعدها، ولكن كديانات تعتنقها الطبقات الدنيا فقط، حيث اختفت طبقة المفكرين المتعلمين من هاتين الديانتين تقريباً، بل إننا نجد داخل طائفة «تشان» ذاتها أن الفترة التي عاش خلالها معلميها المبدعين بصداماتهم المتناقضة وخبرات التنوير المثيرة عندهم انتهت واستنزفت في الفلسفة المدرسية الصورية التي تبنوها، وبحلول فترة التفسخ في طائفة «تشان» في عهد «سونغ» أضيفت الحكايات التي تدور حول معلمي الطائفة في عهد «تانغ» رسمياً إلى مجموعة «كوان» (Koan)، وهي مجموعة من الحكايات الرمزية والأحجيات التي تستخدم في مجموعة من التمرينات التي لا بُدَّ أن يقوم الراهب بحلها لكي يصل إلى المراتب العليا للرهبان، وهكذا أصبحت هناك مجموعة من الإجراءات الشكلية داخل جماعة «تشان» تشبه نظام الامتحانات عند الكونفوشيوسيين.

ونحن نجد أنفسنا هنا أمام خطة واسعة النطاق للتنظيم الرسمي للتعليم، إن التعليم المدرسي الذي نربطه بالحياة الثقافية كثيراً ما يؤدي إلى موت الثقافة والحفاظ على أفكار الماضي على حساب الإبداع في الحاضر، حيث نجد في حالة المدارس في أثينا والإسكندرية التي ظلت قائمة على مدى فترة زمنية طويلة أنه بمجرد أن مضت الأجيال التي قامت بتأسيس هذه المدارس

ظهر عليها نفس النمط من الركود، وخلال العصور الوسطى الأوروبية أيضاً كانت الجامعات سلاحاً ذا حدين، حيث كانت مراكز للإبداع خلال مراحلها الأولى، ثم أصبحت ترتبط بالفلسفة المدرسية الراكدة بعد عام: (١٣٥٠).

ونجد من الناحية النظرية أن ما نراه في الصين يمثل العوامل المسببة لنشوء الأسس المادية والشبكات الفكرية الداخلية، إن الإبداع ينشأ عندما تقوم السلالات المختلفة بإعادة الجمع بين رأس المال الثقافي في أثناء صراعها لتقسيم حيز الاهتمام، وهذه التجمعات الجديدة تصبح ناشطة في الأوقات التي تتغير فيها القاعدة الأساسية (أو الأساس)، وبالتالي: يوجد إبداع عند لحظة التوسع والانقباض، وكانت بوذية طائفة «تشان» آخر موجة من موجات الإبداع البوذي في الصين، حيث ظهرت تلك الطائفة عندما أدت الضغوط السياسية إلى انهيار الأساس أو القاعدة المؤسسية لممتلكات الأديرة التي تدعمها الحكومة، وقامت طائفة «تشان» مؤقتاً بتأسيس قاعدة أو أساس جديد، وهو الدير الذي يعيل نفسه بنفسه في الريف، وكان التعقل المميز لدى طائفة «تشان» في الحقيقة عبارة عن معاداة لا هوادة فيها للعقلانية من حيث محاولة مواكبة البيئة التي تركز على العمل المحيطة بالطائفة ورد فعل الطائفة تجاه الدراسات النصية وتفلسف بوذية البلاط، إلَّا أنَّ البرعم الأول لحركة «تشان» كان مبدعاً من الناحية الفلسفية؛ لأنه كان يدعم المنافسة بين مجموعة متزايدة من المعلمين الذين كانوا يُظهرون ما حصلوا عليه من التنوير في أثناء تجوالهم بين الأديرة الجديدة، لقد تحولت طائفة «تشان» إلى لا عقلانية المفكرين ـ وظلت مثالاً على ذلك منذ تلك اللحظة وصاعداً ـ لأنَّ الأجيال المختلفة التي ظلت تتنافس على المكانة داخل هذه الطائفة أوجدت طبقات شديدة التعقيد من الانعكاسية من خلال إظهار تفوق كل معلم جديد على حدة على ما أتى به المعلمون السابقون من لفتات رمزية معقدة بالفعل.

لقد كانت طائفة «تشان» تمثل الانهيار المؤسسي في البوذية في الصين، فعندما ذوت الطائفة هي الأخرى وانغمست في الأعمال الروتينية وتحللت قاعدتها المادية لم تعد تمثل تهديداً لطبقة الأدباء والمفكرين الكونفوشيوسيين، وقد قام تابعو الكونفوشيوسية المحدثة بالفعل بالتهام ذلك المنافس فكرياً، تماماً كما حدث في الهند عندما أخذت حركة «أدفايتا» تحت قيادة «شانكارا» الإنكار الكامل للمادة عن البوذية عندما كانت الأخيرة

تذوي، وكان التميز الإبداعي للكونفوشيوسية يستند إلى توسع القاعدة المؤسسية الجديدة لها، المتمثلة في التوسع السريع في نظام الامتحانات الحكومية، وهذه حالة معاكسة للموجة الأولى من الإبداع عند طائفة «تشان» في ظل الأزمة المؤسسية، وقد نشعر بالسخرية عندما نعلم أن الكونفوشيوسية المحدثة في عهد «سونغ» بدأت عند المجموعات المعارضة من حاملي الدرجات العُليا الذين اعترضوا على الابتذال والروتين في الروح التعليمية الجديدة، إلَّا أنَّ الكونفوشيوسية المحدثة أصبحت في نهاية المطاف تمثل المحتوى الرسمي لنظام الامتحانات ذاته بمجرد أن ذوي الإبداع وبدأ الحفظ والاستظهار، وفيما يتعلق بعلم اجتماع المؤسسات نجد أن هذه السخرية تتعلق فقط بالديناميكية الهيكلية بمرور الوقت، إن الإبداع يظهر منذ لحظة إعادة الترتيب والتنظيم، ويتحول الإبداع القديم إلى أمر روتيني جديد عندما تتوقف الأسس عن الحركة، وسوف ينتج عن هذه الأنشطة الروتينية ذاتها داخل الأديرة عند حركة «تشان» وأكاديميات الكونفوشيوسية المحدثة المزيد من موجات التجديد والإبداع في اليابان حين تكتسب طاقة جديدة من خلال التغيرات الجديدة في القاعدة التنظيمية.



الفصل السابع

الإبداع عن طريق التيار المحافظ
اليابان

تنظر الأديان عموماً إلى الماضي، إلى قدسية التقاليد الماضية، لكن لا يمكن للأديان أن تتجنب التغير الذي يحدث في الظروف الاجتماعية المتغيرة والتوتر الناشئ عن تراجع النخب الدينية عن التأقلم مع المجتمع العادي، فبعض المبادرات الدينية الجديدة تنظر إلى مثل هذا التأقلم باعتباره هزيمة، وتكرس نفسها لإعادة الإحياء وللعودة للمحافظة إلى الطهارة، ومع ذلك فإن ما يتم إعادة إحيائه يتكون من مكونات عصرية وينتهي إلى أن يكون إبداعاً في ثوب محافظ، لا يقل إبداعاً عن الحركات الدينية التي تعلن عن وحي جديد.

تخضع الفلسفات المتضمنة في الأديان إلى نفس الديناميكيات، لذلك يتحرر الفلاسفة العلمانيون من القاعدة الدينية ويتضح ذلك بقوة في حالة اليابان؛ مع ذلك؛ فإن الابتكار في إطار محافظ ليس مجرد تقليد آسيوي، حيث تندفع الحياة الفكرية بالمتناقضات التي تشغل فضاء الاهتمام وفقا لقانون الأعداد الصغيرة، وتذهب الشهرة الفكرية إلى هؤلاء الذين ينتقون المراكز المتميزة إلى أقصى حد ممكن، وفي مجمل الأمر يتكون الإبداع المحافظ من كل مكونات الحياة الفكرية.

يعتبر المجتمع الياباني امتداداً للمجتمع الصيني في كثير من النواحي، وللاقتراب أكثر من هذه النقطة فإن اليابان تعطي مثالاً تقريبياً على ما كان يمكن أن تصبح عليه الصين لو أنها تابعت مسار الأسر الحاكمة تانغ وسونغ Sung. وقد اكتسبت اليابان خلال هذه الفترات قواعد منظمة للدولة والدين متجاوزة مستوى العشيرة وثقافة القراءة والكتابة والفن والهندسة المعمارية

التي تطورت جميعها بفضل النماذج التي تم استيرادها من الصين، وتحررت اليابان تماماً من التدفق المباشر للثقافة الصينية في الوقت الذي كانت تتجه فيه الصين إلى اتجاه مؤسسي وفكري مختلف. عندما كان يهيمن بوذا على الصين في القرون الوسطى، كانت اليابان تواصل المركزية البيروقراطية الخانقة لمنغ وتشينغ وبعد استقلال البوذيين تحطمت الثقافة العليا في الوقت الذي أصبحت فيه اليابان تتمتع بالاستقلال الذاتي، فعند تعقب التطور الياباني الحديث يكون لدينا مختبر لـما يمكن أن ينتجه مجتمع مبني على الهياكل التنظيمية البوذية اقتصادياً وفكرياً.

واصلت الفلسفة اليابانية عبر القرون صعوداً حتى عام: (١٣٠٠) حيث تحوّلت إلى امتداد للشبكات الصينية مباشرة حيث تم استيراد جميع المدارس البوذية الصينية الرئيسية مع التحيز نحو تلك التي يرجعها تاريخها إلى نهاية الفترة الإبداعية في البوذية الصينية، لذلك؛ فإنَّ الهيمنة في اليابان كانت لمذهب زن، حيث إنَّ التدفق المكثف للزوار اليابانيين الماكثين والمبشرين الصينيين قد تزامن مع أوائل يوان وأواخر سونغ عندما تمت غربلة البوذية النشطة وصولاً إلى سلالات لين ـ تشي (رينزاي) وتساو ـ تانغ (سوتو)، حيث كانت هذه السلالات أيضاً في وقت الحركة الكونفوشيوسية الجديدة في الوقت الذي كانت تتواصل فيه مع سلالات تشان؛ لذلك تم نقل أكثر الأفكار المجردة فلسفياً للميتافيزيقا الكونفوشيوسية إلى اليابان وتم تدريسها في التعليم القائم على مذهب زن التي تزايدت في فترة موروماتشي فصاعدا.

كان اليابانيون من عدة نواح مفكرين على الطراز الصيني، وتوغلت المخاوف العلمانية في المجالات الفكرية جاعلة الفكر أكثر واقعية وعند مستوى أقل من التجريد الفلسفي، وخلال الفترة التي هيمنت فيها الأديرة على الإنتاج الثقافي كان القادة البوذيون رهباناً سياسيين يشتركون مع الفصائل العسكرية ويتدخلون بشدة في صراعاتهم مع الجيوش الرهبانية، وضع مذهب الزن نفسه كأكثر أجنحة البوذية محافظة في مواجهة راديكالية حركات الأرض الطاهرة بين العوام، وخضع مذهب الزن أيضاً لتكيفه الخاص مع الطبقات العُليا ممَّا أدى إلى تطور بوذية طبقة النبلاء ذات الطراز الواعي إلى صفوة أديرة مذهب الزن حيث تحولت الممارسة الدينية إلى الجماليات الصافية التي أصبحت علامة بارزة في أعلى الاعتبارات العلمانية.

وكان رد الفعل العنيف ضد السلطة السياسية عندما تغلبت دولة طوكيوغاوا (Tokugawas) الاستبدادية أخيراً على عصر الإقطاع، كان عبر إصلاح علماني. الآن تحول تسييس المفكرين إلى اتجاه جديد، وتحت قشرة إحياء مذهب شنتو والكونفوشيوسية فإن مفكري طوكيوغاوا قد تشابهوا مع معاصريهم من الناشطين المناهضين لرجال الدين في عصر التنوير الفرنسي. وأدت المنافسة المزدهرة في التعليم والثقافة الجماهيرية إلى توجه المفكرين نحو المواضيع العلمانية في التاريخ وفقه اللغة والاقتصاد وفي الوقت نفسه احتقار التأمل الميتافيزيقي، وعلى الرغم من اللهجة الرجعية والاستبدادية التي تكونت على سطح أيديولوجية خطاب طوكيوغاوا، فقد أصبح المفكرون اليابانيون تجديديين بطريقتهم الخاصة، ويبدو أن جناحهم العلماني ومنافسيهم من الجناح التقليدي الجديد مثل المثقفين الأوروبيين المتنازعين بعد انهيار دولة الكنيسة والهيمنة الدينية على التعليم.

أصبحت القواعد التنظيمية للإنتاج الفكري متشابهة في اليابان وأوروبا طالما أنَّ كلّاً منهما قد اجتاز تحولاً طويلاً إلى العلمانية الدينية والخسارة المماثلة للهيمنة الدينية على النظام التعليمي، وليس من قبيل الصدفة أن البوذية الدينية أصبحت أكثر «بروتستانتية» منفصلة عن الرهبنة في السماح بزواج الكهنة وتشجيع المشاركة العامة فيما تبقى من أنظمة العزاب؛ ولقد مرت كلا الطبقتين خلال فترة «النهضة» عندما تمت علمنة النخبة الثرية من رجال الدين من الداخل محولة معظم اهتمامها إلى الإنتاج الفني.

جاءت مرحلة أخرى من التراجع الديني في ظل ضوابط الدولة، وصولاً إلى الانتشار الكامل لمقاومة الإكليروس، وقد عانت كل من الطبقتين من موجات مضادة من التيار المحافظ الديني الجديد داخل التيار العلماني. أمّا من الناحية الهيكلية؛ فقد خضعت طوكيوغاوا اليابان وأكثر الأجزاء الأوروبية علمانية التي تسيطر عليها الرأسمالية لتوسع سريع في أسواق التعليم والطباعة مع الانتشار الناتج للثقافة الشعبية الجماعية وقد ترك هذا أثره أيضاً على نغمة الإنتاج الفكري وطراز «التنوير» و«الفلاسفة» وقد ظهر كتاب شعبيون معاصرون تقريباً في كلتا الطبقتين.

يجب أن نذكر أنفسنا مرة أخرى أنَّ الإنتاج الفكري ليس أكثر من ردة

فعل على الاقتصاديات والسياسة، وهناك ثلاثة مستويات من السببية تعمل بشكل متوازٍ:

(١) الهياكل الاقتصادية السياسية التي بدورها تشكل؛ (٢) المؤسسات التي تدعم الحياة الفكرية، والتي بدورها تساهم في بناء؛ (٣) الشبكات الفكرية فيما بين المشاركين في مراكز الاهتمام على الخلافات الفكرية التي تشكل الفكرة الجوهرية للحياة الفكرية.

وتهيمن الظروف الاقتصادية والسياسية على الأفكار ليس بطريقة مباشرة، بل عن طريق صياغة وقبل كل شيء عن طريق تغيير المستوى المتوسط والقاعدة التنظيمية للإنتاج الفكري. نحن نرى هذا النمط بصورة عامة جدّاً لشبكات المفكرين اليابانيين في الأشكال الخمسة في هذا الفصل، وفي هذه الأشكال نجد جميع الفلاسفة وقادة المفكرين الدينيين الذين استرعوا الكثير من الانتباه عبر الأجيال[1]، وتوضح الشبكات أربع فترات من الإبداع التي يتزامن كل منها مع إحدى التحولات الكبرى في الهيكل السياسي والاقتصادي في اليابان.

وفي حوالي عام: (٨٠٠)، (وعلى ما يبدو في غضون عام من بعضها البعض) اهتدى أول أكبر بوذيين يابانيين: سايتشو وكاكي، إلى مدارس تنداي وشينجون، اللتين ستهيمنان خلال: (٤٠٠ عام) بعد ذلك، وقد حدث ذلك في وقت إنشاء مدينة العاصمة في كيوطو وبدء فترة هييآن لحكم المحكمة الشعائرية (٧٩٤ ـ ١١٨٥).

وفي الجيل: (١١٦٥ ـ ١٢٠٠) بدأت شبكة من ثلاثة من البوذيين المرموقين التي امتدت بكثافة وصولاً إلى: (١٣٣٥ ـ ١٣٦٥) تلتهم شخصيات معزولة من ذوي المكانة الثانوية في الجيلين القادمين. نحن نرى الآن ظهور شخصيات إبداعية وثيقة الارتباط مع الانشقاقات المعتادة والسلالات المتزامنة المتنافسة التي استمرت لستة أجيال قادمة مع تراجع الاستمرار في الشبكة والمكانة الإبداعية لجيلين قادمين. يحدد هذا تأسيس سلالات مذهب الزن وتشتمل فعلياً على جميع أعضائها المشهورين (بصرف النظر عن الازدهار المستمر لمذهب الزن في طوكيوغاوا)، وعادة يوجد في

كل جيل معلم رينزاي بارز بالإضافة إلى وجود منافس على نفس القدر من التميز (عادة في سوتو).

علاوة على ذلك، في الأجيال الأولى حيث يظهر أكثر معلمي مذهب الزن أهمية تم خلق النسخ الرئيسية للمذهب الياباني البوذي (الأرض الطاهرة) في شبكة وثيقة أخرى، وتتزامن بداية هذه الفترة من الإبداع مع فجوة مؤسسية كبيرة، حيث حصل الانتقال من حكم محكمة هييآن إلى النظام الإقطاعي كاماكورا (Kamakura).

بعد خمسة قرون خالية من الفلاسفة الرئيسيين أو الثانويين (وحتى ندرة في الفلاسفة غير المهمين) ظهرت شبكة تنافسية كثيفة أخرى من المفكرين المبدعين في الجيل: (١٦٠٠ ـ ١٦٣٥)، ويستمر في الظهور في هذه الشبكة مفكرون منافسون كبار حتى: (١٨٠٠)، ومتصلة بشكل أكثر سلاسة حتى: (١٨٣٥)، ونرى مرة أخرى في التحول الأساسي في توحد طوكيوغاوا ضعف شبكتها الإبداعية بعد ستة أجيال.

بعد فترة من الشخصيات غير الهامة خلال جيلين أو ثلاثة أجيال في سنوات القرن التاسع عشر نجد أن هناك ظهور للإبداع الرئيسي والثانوي المرتبط في شبكة وثيقة خلال: (١٩٠٠ ـ ١٩٣٥)، وهذه هي مدرسة كيوطو التي تعيد إحياء الفلسفة البوذية مع مزيج من الميتافيزيقا الغربية (الألمانية بشكل رئيسي)، ولا يعتبر التحول الرئيسي استعادة لفترة ميغي بالتحديد الذي تبعه جيل واحد حيث هيمنت الأفكار المستوردة المقلدة للأفكار الغربية على الفلسفة، وما تم تحويله في التسعينيات من القرن التاسع عشر هو قاعدة تنظيمية للإنتاج الفكري: الجامعة المستقلة التي أصبحت موطن مدرسة كيوطو وفروعها ومنافسيها.

وعموماً نجد أربع شبكات رئيسة من الإبداع تتزامن مع ظهور أربعة تحولات مؤسسية كبيرة في القاعدة الهيكلية السياسية الخارجية، وعند البحث عن كثب نجد أن الوسائل المباشرة للإنتاج الفكري قد تغيرت أيضاً عند كل مرحلة مع فتح فرص جديدة للحياة الفكرية ومحاكاة صياغة مواقف جديدة، وفي هذين المثالين: (١١٦٥ ـ ١٣٦٥، و١٦٠٠ ـ ١٨٠٠) تستمر الشبكة لستة

أجيال قبل تلاشيها، حالة واحدة (٨٠٠ ـ ٨٣٥) هناك جيل واحد مبدع (في حالة ١٩٠٠ ـ ١٩٣٥ يبدو أن الشبكة تستمر، لكن لا يمكنني تعقب هذا أكثر من ذلك)، الأمر الذي يجعل الشبكات مستمرة لستة أجيال ليس التحول في حد ذاته، بل الديناميكيات المستمرة للمنافسة الفكرية.

يعتبر هذا ارتباطاً مثالياً تقريباً بين ظهور هياكل اقتصادية وسياسية جديدة وظهور شبكات الإبداع الفكري مع حالة سلبية واحدة: التحول من كاماكورا إلى موروماتشي، ويحدد هذا بين الحكم الإقطاعي للعشيرة لأسرة الحكام العسكريين كاماكورا: (١١٨٥ ـ ١٣٣٠)، والإقطاع الأكثر لا مركزية (وتجارية) الذي يتضح في عشيرة أشيكاغا الضعيفة (١٣٣٨ ـ ١٥٧٣). يعتبر هذا الأخير (خاصة فترة المقاطعات المتحاربة أو «حالة الحرب في البلد» بعد عام: (١٤٦٧) عندما كانت اليابان مزيجاً من المقاطعات العسكرية المتنافسة ومدن الحكم الذاتي والولايات الرهبانية) فترة نمو اقتصادي كبير وتغلغل البوذية في الريف واندماج التسلسل الهرمي لأديرة مذهب الزن مع الإقطاعية الأرستقراطية، لكن على الرغم من كونه وقت الازدهار الاقتصادي، إلَّا أنَّ الفنون التي تميز الجمالية اليابانية (حفل الشاي والرسم بالفرشاة والهندسة المعمارية في الحدائق) قد شهدت فراغاً من الفلاسفة الدينيين أو غيرهم الجديرين بالملاحظة، وسوف أعتني فيما يلي بتوضيح لماذا لم تثر الظروف المحيطة موجة أخرى من الإبداع الفكري في ذلك الوقت؟ ولماذا نمت الطاقة الإبداعية في جماليات طبقة النبلاء وليس في الفلسفة المجردة؟

اليابان باعتبارها محوّلةً للبوذية الصينية

كانت الدولة اليابانية التي نشأت حوالي عام: (٦٠٠ بعد الميلاد) ـ كمحاكاة للأسرة الحاكمة تانغ ـ مركزية الإدارة[٢]، لكن دون ظهور مجموعة الأدباء الكونفوشيوسيين. أصبحت تسيطر على الحكومة شبكة من الزواجات بين رجال السياسة والحكام، والتي كان يتم التلاعب بها من قبل الحكام الذين كانوا يزوجون بناتهم للأباطرة الذين كانت تخنقهم التشريفات والذين تشجعوا على التنازل عن العرش لصالح أطفال صوريين. ضاعف

تبديد الحكم في الظل السلطة كسياسة جنسية من المطالبين بالعرش، وقد ظهرت طبقات أخرى من الحكم في الظل وقد مارس بعض الأباطرة السابقين المتقاعدين في الأديرة البوذية «حكماً معتزلاً» عن طريق التلاعب من وراء الكواليس. تحالفت محاكم الطوائف مع عشائر المقاطعات المتحاربة التي أدى تحاربها إلى إنهاء حكم هييآن بعد عام: (١١٦٥).

وفي الفترة التالية من الاغتصاب الإقطاعي تلاعبت عائلات الحكام والحكام العسكريين السابقين والأباطرة السابقين في طبقات المناصب الأمامية من وراء ستار التشريفات.

أصبحت الأديرة البوذية قوى عسكرية، وأصبح فيها عمال المعبد الأدنى مرتبة قوات تصادم تتدخل في نزاعات الوراثة والملكية، في البدء بين الأديرة المتنافسة، ثم من عام: (١١٠٠) فصاعداً في الخلافات السياسية في العاصمة. تم تقويض النظام الضريبي المركزي بدءاً من وقت مبكر في سنوات القرن الثامن، حيث تم سحب العقارات الخاصة من ملكية الدولة، وفي بادئ الأمر اكتسبت الأديرة المفضلة ومحكمة العائلات ذاتية المصلحة امتياز الملكية الخاصة والحصانة المالية وعندما تم أخيراً اكتساب هذه الامتيازات من قبل المقاطعات الأرستقراطية انهارت الحكومة المركزية في الإقطاع.

تتمثل إحدى نتائج حكومات الظل في الحفاظ على مذهب شنتو على الرغم من طابعه القديم كنظام متعدد الطوائف والمذاهب الروحانية التي تفتقر إلى هيكل تنظيمي مركزي، وفي الأصل رمزت آلهة شنتو إلى العشائر الرائدة ولقد كان قادة العشيرة في الوقت نفسه (وحتى في المقام الأول) كهنة مسؤولين عن الطقوس. بعد ظهور الحكومة المركزية على الطراز الصيني والأديرة البوذية الثرية والمتعلمة يمكن للمرء أن يتوقع تلاشي شنتو إلى مستوى الدين المحلي الشعبي وقد تمكن شنتو من الحفاظ على نفسه على الصعيد الوطني حتى سنوات القرن الرابع عشر فقط عن طريق أخذه في الكنف التنظيمي والأيديولوجي للبوذية. بقي شنتو على قيد الحياة سياسياً لأن حكومات الظل قد ركزت اهتمامها على الشكل الإمبراطوري بشكل يكاد

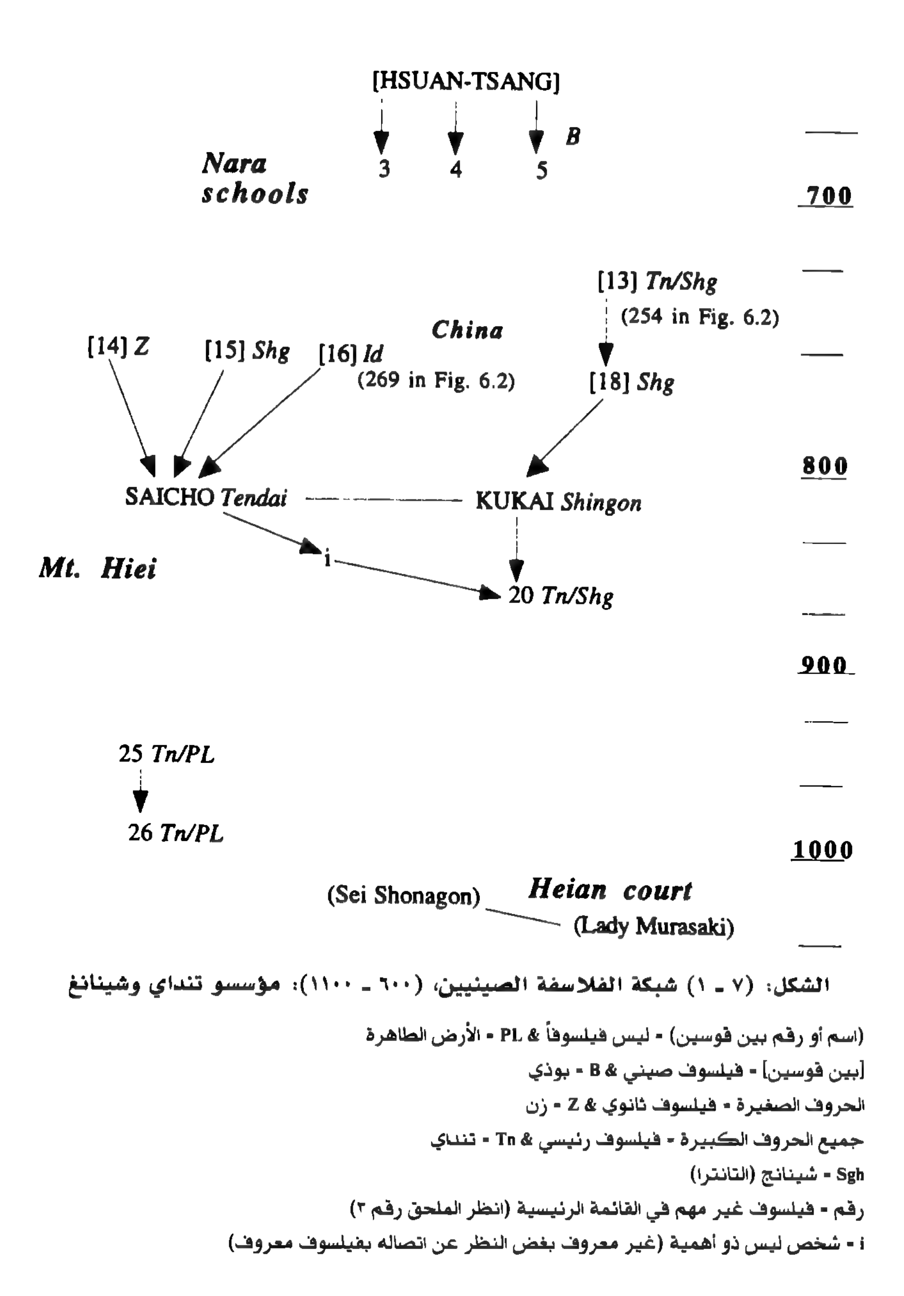
يكون حصرياً على صفته الرمزية والشعائرية. كان الأباطرة دون أي قوة جوهرية محددين بأصولهم الدينية وجاء دور الكاهن الرئيسي للعشيرة في المقدمة مرة أخرى. عند الأخذ في الاعتبار تقسيم السلطة يمكن استخدام المذهب الإمبراطوري كسلاح عندما يكون هناك تحد واقعي كبير للسلطة. يتزامن التصاعد السريع لأيديولوجية شنتو مع ثلاث فترات رئيسية من الكفاح ضد الشوجونية: استعادة دو ديغو للسلطة الإمبراطورية لفترة قصيرة في ثلاثينيات القرن الرابع عشر واستعادة مذهب التعلم القومي في منتصف طوكيوغاوا واستعادة ميبغي. تعتبر البلاغة العفوية هي التي تميز التقاليد الثقافية اليابانية كتوفيق متناغم بين معتقدات شنتو والبوذية والكونفوشيوسية. تتنوع القوى النسبية للأديان الثلاثة كثيراً وَفقاً لظروف تاريخية مختلفة وقد كانت فترات الصراع الشديد بينهم من بين المحركات الرئيسية للإبداع الفكري الياباني.

أصبحت الأديرة البوذية أساس الحياة الفكرية وبحلول منتصف القرن الثامن قدمت ست مدارس فلسفية من الصين وبعضها حتى عن طريق التلاميذ المباشرين للشهير هوسان تسونغ (انظر: ٣ ـ ٥ في الشكل رقم: ٧ ـ ١)، لكن لم يكن هناك شيء أصيل من الناحية الفكرية في هذه الأجيال الستة الأولى فقد ملأت هيبة الأفكار الواردة ساحة الاهتمام؛ يعتبر هذا نموذجي بما فيه الكفاية لمستوردي الأفكار كما نرى في روما والعراق الإسلامي وإسبانيا وأوروبا المسيحية (انظر الفصل رقم: ٨، كودا). كان المحتوى الفلسفي تابعاً للهوية الطائفية، وقد اقتربت المعابد العظيمة في نارا من الحكم الديني المباشر وظهرت الأسماء العظيمة الأولى في البوذية اليابانية سايشو وكاكي كثنائي في دائرة موظفي المحاكم. كان الوضع هو فراغ السلطة الذي حدث عندما انتقلت الحكومة إلى هييآن ـ كي (كيوطو) في عام: (٧٩٤) للهروب من السلطة الرهبانية في نارا، وذهب سايشو وكاكي إلى الصين حيث اكتسبا علاقات نسب البوذية التي كانت تفتقر إليها اليابان حتى الآن واستلما رسامة الكهانة مباشرة من معلمي بوذا المتفوقين في الهيبة على مدارس نارا[٣]، أصبح دير سايشو في جبل هيه الذي يطل على كيوطو قاعة أساسية ترسيم الرهبان اليابانيين، وعلى هذا أصبحت طائفته الجديدة

تنداي المركز التنظيمي للبوذية الهندية بالنسبة إلى الأجيال الخمسة عشر القادمة، وحتى عام: (١٣٠٠)، سيكون كل بوذي شهيراً تقريباً بما في ذلك قادة مذاهب الزن والأرض الطاهرة تلميذاً في وقت ما في جبل هيه. قام كاكي باختيار مختلف عن شبكة المعلمين الصينيين بشكل لافت عن طريق تأمين الرسامة من سلالة التنترا(٤)، وقد عاد إلى اليابان ليجد مدرسة شينانغ بديرها العظيم فوق جبل كايا وراء نارا، وبعد ذلك بين شينانغ وتنداي أصبحت الديانة الوطنية فعالة(٥).

دمجت كل من المدرستين النظم الشامانية، وقد أصبحت البوذية السحرية البطاقة الرابحة للتفوق على شنتو وقد تم اعتبار الآلهة المحلية (كامي) على أنَّها تجليات بوذا، قام مذهب تنداي بتطوير فروعه الباطنية مثل قيام شينانغ بإبراز السحر والطقوس على التأمل والفلسفة. أصبحت الأديرة البوذية في فترة هييآن قوية جداً في الشئون الدنيوية التي دمجتها مع الطبقة الخارجية السياسية والاقتصادية للمجتمع، وفي النموذج الاجتماعي العادي ثلاثي المستوى تم استبعاد المستوى التنظيمي الداخلي الذي يوفر الأساس للمفكرين المتخصصين بشكل كبير ولم يتبق هناك الكثير من الحكم الذاتي للشبكات الداخلية للإبداع والجدال الفكري. أصبح محتوى البوذية متطابقاً إلى حد كبير مع الهموم العادية لثروات الحياة اليومية وقد تخلل مجتمع هييآن المحرمات والملوثات التي توضح هذا الدمج بين المجتمع والدين.

تعتبر القدرة الإبداعية لساشيو وكاكي ومضة ضوء وسط الأجيال المحيطة، حيث لم تحدث أية سمات فكرية مميزة بين القادة الدينيين. لم يكن الإبداع المهم الوحيد في هذه القرون في الفلسفة أو الدين على الإطلاق، بل في أكثر القطاعات علمانية: الملاحظات المتمرسة عن زواج السياسة وحكومات الظل في قصة غنغي للأديبة موراساكي ومجموعة مقالات الكتاب الوسادة (Pillowbook) للأديبة ساي شوناغون، ولا يوجد في الشكل رقم: (٧ ـ ١)، أي: أسماء أخرى من أي نوع في هذا الجيل (١٠٠٠ ـ ١٠٣٥) عندما ساد العالم الأدبي لنساء البلاط فقط.



الشكل: (٧ ـ ١) شبكة الفلاسفة الصينيين، (٦٠٠ ـ ١١٠٠): مؤسسو تنداي وشينانغ

(اسم أو رقم بين قوسين) = ليس فيلسوفاً & PL = الأرض الطاهرة

[بين قوسين] = فيلسوف صيني & B = بوذي

الحروف الصغيرة = فيلسوف ثانوي & Z = زن

جميع الحروف الكبيرة = فيلسوف رئيسي & Tn = تنداي

Sgh = شينانج (التانترا)

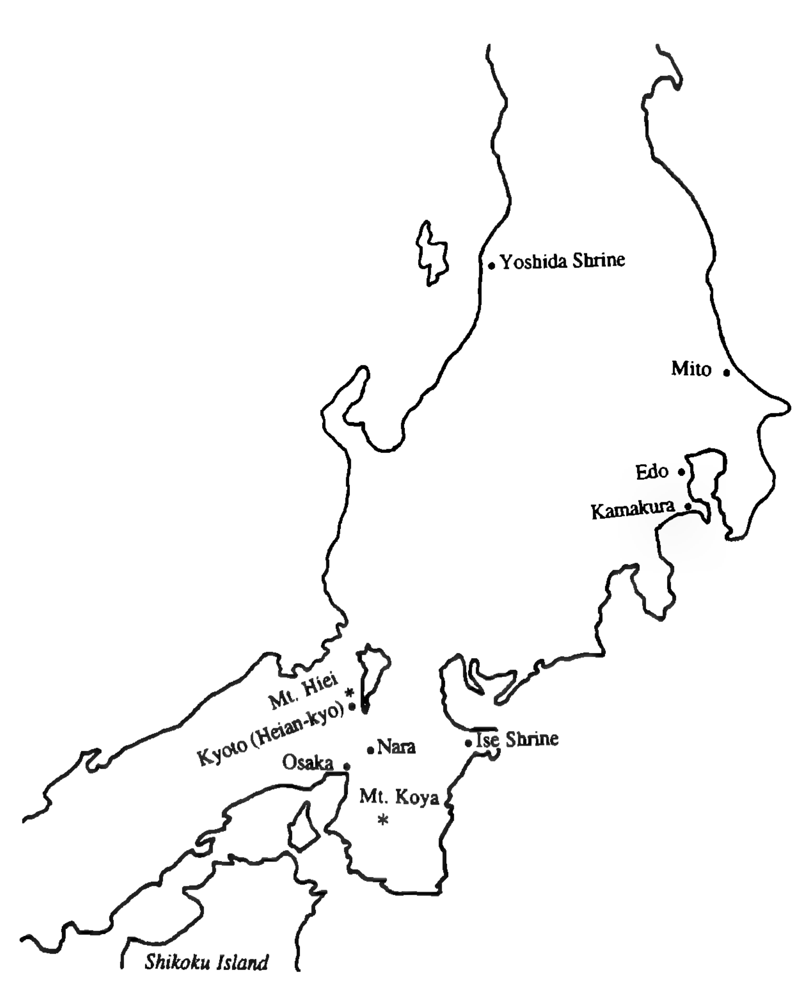
رقم = فيلسوف غير مهم في القائمة الرئيسية (انظر الملحق رقم ٣)

i = شخص ليس ذو أهمية (غير معروف بغض النظر عن اتصاله بفيلسوف معروف)

عندما نبض الإبداع الفلسفي فجأة بالحياة فقد تم ذلك في الوقت نفسه في العديد من الفروع في مذهب زن ومذهب الأرض الطاهرة، ولم يكن هذا نشوءاً لمذهب ديني جديد فقد تواجد كل من الزن والبوذية لقرون عدة في الصين، وفي اليابان كان الزن جزءاً من توليف تنداي منذ زمن ساشيو على الأقل. استمر مذهب بوذا للخلاص بطقوسه المميزة Nembutsu (الترنيم باسم المخلص) بالمثل لفترة طويلة. لقد حدث أيضاً أنه خلال الأيام الأولى لتنداي، في حوالي منتصف القرن التاسع سافر قادة جبل هيه بين عامة الناس لنشر تلاوات المذهب وإنشاء المجموعات العامة والغناء والرقص بمصاحبة القرع على أطباق التسول. لم يكن الشيء الجديد الذي يتعلق بنظم الأرض الطاهرة التي ظهرت على الساحة بين وقت هونن (الذي أسس مذهب الأرض الطاهرة والجودو في عام: ١١٧٥)، ونيشرين (الذي أسس مذهب اللوتس، هوك في عام: ١٢٥٣) مذهبيّاً بقدر ما هو تنظيمي. انفصلت هذه النظم الجديدة التي نشأت في المراكز القديمة عن السلالات الخاصة بها وغالباً مع تفرد وتطرف لم يسبق لهما مثيل وأعادت تشكيل الشكل الاجتماعي للبوذية اليابانية، وينطبق الشيء نفسه على الزن مع قاعدة اجتماعية مختلفة وأسلوب مختلف في إصلاح ممارسة الطقوس السحرية المعاصرة، ولقد كان الاضطراب السريع في المنظمة البوذية في العديد من الجبهات بعد قرون من الركود مصحوباً بتحول كبير في الهيكل الاقتصادي والسياسي، ولقد تواجدت المكونات المذهبية لفترة طويلة وقد تم مجرد وضعهم في شكل جديد ومنقى من أجل خلق أيديولوجيات مميزة تدعم المسارات التنظيمية الجديدة التي أصبحت متاحة الآن.

نما عدد السكان وانتشر على نطاق واسع خارج موطن مقاطعات هونشو المركزية، وقد تم تطوير القاعدة الاقتصادية في جزء كبير من خلال تنظيم أنشطة المبشرين البوذيين التي يمكن أن تدعم المعابد البوذية خارج الأديرة المتركزة في البلاط بالقرب من عواصم المدن، ارتبطت الأديرة الكبيرة وقواتها بفصائل وأوصياء الأباطرة السابقين الذين تصارعوا على السيطرة على كيوطو، تفككت السيطرة المركزية، حيث قام الإداريون المحليون ببناء قواتهم وقام بقايا الأقارب الإمبراطوريين الذين كانوا منقسمين على الدوام بحشدهم أخيراً من أجل المعارك على المركز.

وفي (١١٨٠ ـ ١١٨٥) أدت الحرب الأهلية الشاملة إلى حكومة ظل جديدة للحكام العسكريين، ونقل المركز الفعلي للحكومة شرقاً نحو كاماكورا، وفي عام: (١٢٢١) قام الإمبراطور السابق جو ـ توبا بتجديد الصراع باستخدام كهنة محاربين من التحالفات القديمة للبلاط الديني في المقاطعات الرئيسية خاصة في مؤسسة تنداي في جبل هيه، وقد كانت هذه القوات غير كافية في مواجهة المحاربين المحترفين، تم تمزيق الخطوط القديمة للسلطة السياسية الدينية وقد عفا الزمن على أحكام طقوسها وعلى الموارد العسكرية للفصائل القديمة من المركز.



المراكز الدينية والفكرية في اليابان

فاقت أعداد محاربي المقاطعات تحت قيادة العشائر العسكرية الكبرى عدد قوات المحاكم القديمة والغوغاء المسلحين بصورة ضعيفة والتابعين لجيوش الأديرة. ونشأت بعد ذلك قوة مقابلة. كانت مؤسسات الأرض الطاهرة تقوم بخلق موارد اقتصادية جديدة يمكن حشدها في قوة عسكرية كبيرة جداً، وقد أدت البوذية الشعبية المنتشرة عبر الريف إلى تطوير الروابط التجارية وجمع وإعادة استثمار رأس المال. أدت طرق الحج التي تركها الدعاة والمبشرون في أعقابهم إلى بناء روابط التواصل الشعبي والتدفق المادي.

تصادفت الشرعية الدينية السياسية بوضوح مع نيشرين. لماذا خسرت القوات الإمبراطورية في عام: (١٢٢١) على الرغم من تعاويذ وصلوات تنداي وشينانغ؟ رأى نيشرين المناسبة باعتبارها أزمة إيمانية، وما هو طريق الخلاص الذي يمكن أن يحل محل الطرق التي ثبت خطؤها؟ انتمت الأنظمة القديمة إلى أوقات الفساد. تم إلغاء السلالة الإكليريكية لنقل المنصب ومركز الصراعات السابقة على قاعات الرسامة وشهادات المعلمين بشكل جذري عن طريق الخلافة الروحية الكاريزمية. مبتهجاً بالموارد الاجتماعية المكتشفة حديثاً، قام نيشرين بإعلان أن العرش يجب أن يخضع للدين.

كانت الحركة التابعة لنيشرين هي أكثر الحركات العسكرية التي توجهت نحو التبشير بالقاعدة الشعبية الجديدة في ذلك الوقت من انهيار التحالفات السياسية الدينية القيمة. قام هونن أيضاً بتجريد وضعه الديني في عام: (١٢٠٧)، وتم منع مذهبه الأرض الطاهرة من العاصمة، وتم إعلان نيمبوتسو الطريق المفضل للبعث من جديد في الجنة. وقام تلميذه شينرن ـ مثله مثل جميع مصلحي مذهب الأرض الطاهرة راهب سابق في جبل هيه ـ بعمل أكثر الانفصالات التنظيمية حدة على الإطلاق. حطم مذهبه الأرض الطاهرة (المعروف بإيكو) والمؤسس في عام: (١٢٢٤) القاعدة الأساسية للرهبانية، حيث أمكن للرهبان أن يتزوجوا وأصبح الدين ممارسة للأبرشيات العامة بدلاً من الموهوبين الرافضين للعالم، وفي هذا الصدد يعتبر شينرن مارتن لوثر البوذية، ومع انهيار السلطة الدينية خلال قلب نظام الحكم في حكومة كيوطو

كان هونن متطرفاً بما يكفي فقد تم دفعه للخروج من المؤسسة الرهبانية، وفي هذه الدائرة من الأتباع غير الكهنوتيين اتخذ شينرن خطوة أخرى بإعلان أن الدين غير المؤسسي بعيداً عن الأديرة والبلاط وطقوسهم هو الطريق الديني الحقيقي، وقد تم استبدال البوذية السحرية للمراسم والترانيم التي هدفت إلى تطهير التلوث وتحقيق النجاح الدنيوي بإحساس داخلي بالإثم الذي يمكن من خلاله فقط أن يقدم الخلاص. أصبحت نسخة شينرن من المذهب الشعب الأرض الطاهرة شكل أخلاقي بحت من البوذية، وفي الأجيال اللاحقة أصبح أتباع شينرن شبكة تربط الريف والمدن التجارية بكنيسة قوية، حتى إن ثرواتها وجيوشها جعلتها مساوية لمقاطعة إقطاعية.

الزن باعتبارها إبداعاً محافظاً

حدث انتشار لسلالات مذهب الزن في نفس الأجيال كالحركات المتطرفة للأرض الطاهرة، وأخذت الجانب المقابل لهم في الميدان، وبدلاً من المناداة بالإصلاح الديني والاجتماعي كان مذهب زن محافظاً، وأعاد التأكيد على الموقف البوذي التقليدي في أنقى شكل له، الانفصال التأملي عن العالم، ومع ذلك؛ فإنَّ المحافظين في موقف المعارضة الهيكلية مجبرون على الإبداع.

بدأ قادة أنظمة مذهب الزن مثل مؤسسي مذهب الأرض الطاهرة ومثل فروع مؤسسة تنداي من مركز جبل هيه العظيم الذي انبثقت منه جميع الأحداث، وفي حين أن مذهب الأرض الطاهرة انتقل سريعاً إلى التجنيد الشعبي في المقاطعات قام مذهب الزن بالحفاظ على علاقاته مع الطبقات العُليا وقريباً ما ضم الأباطرة السابقين إلى صفوفه، وكان العديد من قادته السابقين المشهورين أبناء وأحفاد أباطرة. أصبح مذهب الزن معروفاً بأنَّه دين طبقة المحاربين، لكن لم يقطع علاقاته قط مع البلاط الأرستقراطي، وخلال الحروب الأهلية بما في ذلك جهود الإمبراطور السابق غو ـ ديغو لاستعادة الحكم المباشر في أعوام: (١٣٣٠) قام المعلمون القادة مثل موسو سوسيكي بالحفاظ على علاقات وثيقة مع الإمبراطور مع الانتقال إلى الحماية من قبل الحكام العسكريين المنتصرين أشيكاغا.

وعلى الرغم من أن سمعة الزن قد وفَّرت أيديولوجية دينية لمحاربي

الساموراي، إلَّا أنَّ ذلك كان مسألة صلات اجتماعية إلى حد كبير، والحقيقة: أنَّ أديرة الزن كانت مسالمة إلى حد بعيد أكثر من أنظمة الأرض الطاهرة، أو مراكز القوة التقليدية مثل جبل هيه حيث قامت بنبذ التدخل السياسي ونادراً ما اشتركت في الصراع المميت بين الأديرة أو في الحروب العلمانية.

كان مذهب الزن أكثر عالمية من الناحية الهيكلية من أنظمة مذهب الأرض الطاهرة وتابع المسار الفكري على أعلى مستوى من الانعكاسية، وقامت شبكات الزن بالتواصل مع الصين فقط ولا يجب أخذ السبب في هذا باعتباره أمراً مُسلَّماً به، فقد كانت البوذية الصينية في ذلك الوقت أبعد ما تكون عن الازدهار. كان مذهب تشن في مراحله الأخيرة وكانت الفترة الإبداعية بعيدة في الماضي، وكان النشاط الرئيسي لقادة تشان هو التصنيف التاريخي لأفعالهم الأسطورية في مجموعة كاوان، وكما توضح الأشكال: (٦ ـ ٣، و٦ ـ ٤)؛ فإنَّ انتشار السلالات المنافسة تشان خلال القرون من: (٧٠٠)، إلى: (٩٠٠) نموذجياً لملء ساحة الاهتمام الرئيسية وَفقاً لقانون الأعداد الصغيرة قد مهد الطريق لغربلة ودمج السلالات، وقد اختفت تقريباً جميع المذاهب البوذية فيما عدا تشن وأميدزم Amidaism، وفي الوضع الدفاعي أصبح تشن توفيقياً بين الأديان من الناحية العقائدية مع عكس مساره المضاد للروحية للتنوير النقي والمباشر الذي كان سائداً في أوج توسعه التنظيمي. بقي مذهب هوا يان (الكيغون الياباني)، ومذهب تنداي عن طريق حمله داخل منازل مذهب تشان[٦]. لا يتعقب هينريك دمولين (١٩٨٨: ٢٨٤، ٢٨٧) أية سلالات بعد عام: (١٣٠٠)، ويشير إلى فترة ما بعد سونغ كزمن «الميول التوفيقية والانحدار» دون شخصيات إبداعية.

وفي طائفة رينزاي، استوعبت سلالة واحدة جميع المدارس عن طريق سلالة مينغ وسوتو كذلك، وفي مينغ اندمجت جميع الطوائف البوذية حول مزيج من ممارسة زن وترانيم نيمبوتسو المبسطة لحركات الأرض الطاهرة، وهنا أيضاً تحولت القاعدة التنظيمية فقد انحدرت قاعدة النخبة، وتم نقل كل شيء تنظيمياً عن طريق مذهب أميدزم الشعبي.

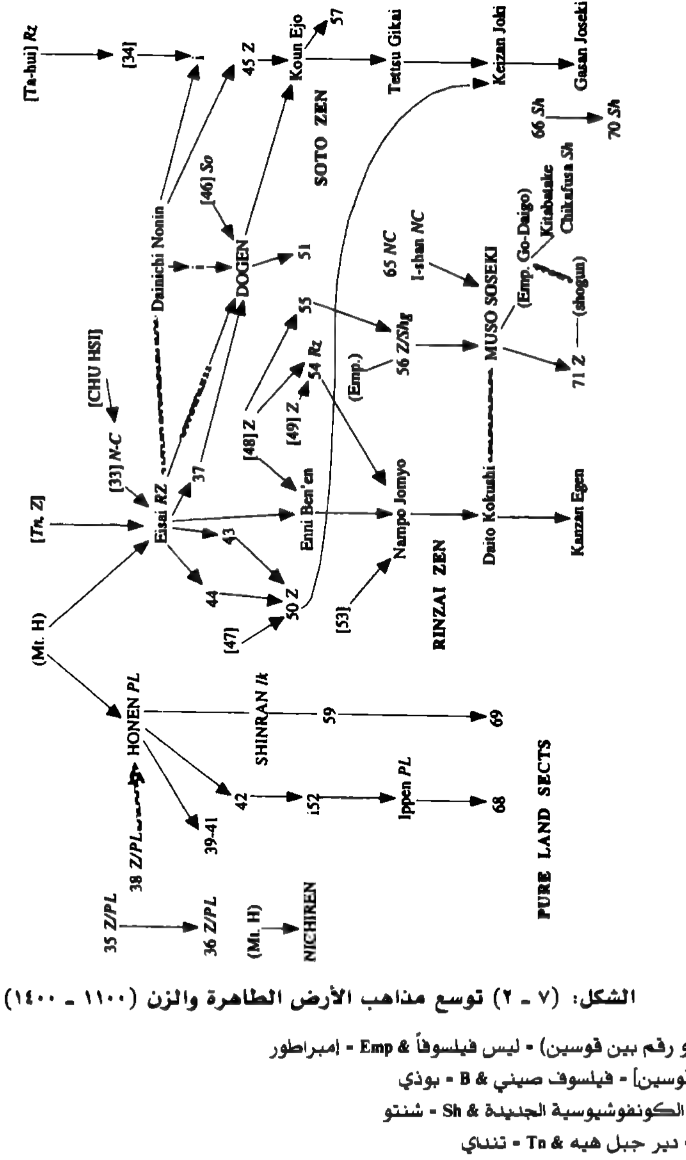
لا يبدو هذا جاذباً كثيراً بالنسبة إلى حركة الزن اليابانية المستقلة

المنفصلة حتى تعيد إحياء ممارسة التأمل النقي في الوقت نفسه عندما كان مذهب أميدزم يطالب بالملكية الحصرية للنفوذ الديني. لم يكن ما يسعى إليه قادة الزن هو الإلهام بل التشريع التنظيمي، فقد كانت الشخصيات الأولى لحركة استقلال زن مهتمة بشكل واضح بتأسيس سلالاتهم وقد فعلوا ذلك عن طريق العلاقات مع الصين، وكالعادة حدث ذلك في الوقت نفسه بين المبدعين المتنافسين (انظر الشكل رقم: ٧ ـ ٢). حقق داينتشي نونن (fl. ١١٨٩) التنوير بنفسه وقام بتأسيس دير خاص به، ولكنه لم يكن معروفاً مثل معلم زن حتى قام بإرسال تلامذته إلى الصين لإحضار شهادة التنوير ليكون وريثاً لمذهب الدارما، الواحد والخمسون في سلالة غواتاما بوذا[٧]. درس منافس نونن الأكثر شهرة آيساي في الصين في الأعوام: (١١٨٧ ـ ١١٩) من أجل الحصول على شهادة التنوير وأوراق اعتماد سلالة الزن، ويبدو أن الحركة كانت تتلمس طريقها تدريجياً نحو تطرف الزن.

تم خلق سمعة آيساي كمؤسس لمذهب زن بأثر رجعي إلى حد كبير، حيث قامت السلالة التي جاءت بعده بالدفع نحو مذهب نقي بشكل متطرف الذي يضعه في تباين حد مع جميع المدارس الأخرى[٨].

يعتبر هذا مثالاً واضحاً بشكل خاص، حيث نرى أن الشبكة تعتبر أكثر أهمية من الفرد. يتم بناء السمعة عبر فترة من الأجيال، وبشكل خاص عندما تأتي الأفكار والممارسات الإبداعية من التغير الطويل المدى في القاعدة التنظيمية ولم تندمج التشعيبات الأيديولوجية الكاملة لما تم توضيحه لعقود عديدة، وبعد ذلك من المحتمل أن يعزى التناسب إلى العديد من الأسماء الأولى الذين أصبحوا شعاراً لما أنجزته السلالة بأكملها.

لقد رأينا الشيء نفسه في الصين، حيث قامت حركة تشن بعمل شعارات مقدسة من بودهي دارما على نحو ثانوي من مؤسس المدرسة الجنوبية هيو نايغ المرتبط بالانفصال الكبير، حيث كان الابتكار الحقيقي لأسلوب زن من صنع شيتاو وما تسو وآخرين في الأجيال اللاحقة، وفي اليابان أدى التحول في كامل مساحة الاهتمام الديني في أعوام: (١٢٢٠) قبل كل شيء مع الانفصال المميز عن مذاهب الأرض الطاهرة إلى توضيح حقيقة أن هناك قاعدة تنظيمية جديدة. كان مذهب الزن الياباني فرعاً محافظاً في الابتكار وحركة للتنقية المتطرفة والتقليديين المتطرفين، وقد انغمس في التطرف عن طريق الظروف الجارية.



الشكل: (٧ ـ ٢) توسع مذاهب الأرض الطاهرة والزن (١١٠٠ ـ ١٤٠٠)

(اسم أو رقم بين قوسين) - ليس فيلسوفاً & Emp - إمبراطور

[بين قوسين] - فيلسوف صيني & B - بوذي

N-C - الكونفوشيوسية الجديدة & Sh - شنتو

MtH - دير جبل هيه & Tn - تنداي

Sgh - شينانج (التانترا) & Z - الزن

Rz - رينزاي (لين تشن) زن & So - سو (تساو تانج)

N-C - الكونفوشيوسية الجديدة & PL - الأرض الطاهرة

Ik - إيكو، الأرض الطاهرة الحقيقية

جميع الحروف الكبيرة - فيلسوف رئيسي، & الحروف الصغيرة - فيلسوف ثانوي

رقم - فيلسوف غير مهم في القائمة الرئيسية (انظر الملحق رقم ٣)

i - شخص ليس ذو أهمية (غير معروف بغض النظر عن اتصاله بفيلسوف معروف)

تم استغلال الدمج الحديث في فضاء الاهتمام سريعاً من قبل العديد من السلالات المتنافسة، وقام أولاد وأحفاد آيساي بالسيطرة على هيبة السلالة الصينية لين تشي (رينزاي) التي سريعاً ما أنتجت عدداً من الشخصيات الذين لهم شهرة ثانوية على الأقل من بينهم إيني بينان الذي ساهم في إعطاء الأسبقية لتأمل الزن باعتباره التعليم الوحيد الذي يحمل عقل بوذا عبر القرون وعلى الرغم من سماحه بممارسة الطقوس وبقراءات النصوص المقدسة، إلَّا أنَّه حط من قدر القوى الخارقة إلى حد الاحتقار، وبالتالي: ينفصل عن المواضيع الرئيسية السائدة في تنداي وشينجون، أعاد كانزن إيغن التلميذ الكبير لإيني في منتصف أعوام: (١٣٠٠) إحياء الصرامة الكلاسيكية لمذهب لين تشي بشكل كامل والإسراف في التنوير مع الصيحات وضربات العصا.

وبالتوازي مع سلالة رينزاي معلمي رينزاي المشهورين في هذه الأجيال نشأت سلالة من معلمي سوتو، وقد تم استيراد سوتو من الصين عن طريق دوجين وتمت إعادة تنظيم الشبكات اليابانية لملء ساحة الاهتمام مع المدارس المنافسة. بدأ دوجين كتلميذ كبير لآيساي لكن أصبح له بالفعل مسار نحو الاستقلال، حيث تدرب هو وتابعه الرئيسي كاون إيجو (الذي لعب دوراً تنظيمياً مشابهاً في سوتو مثلما فعل إيني في رينزاي) من قبل سلالة داينتشي نونن. ساهمت المنافسة بين سوتو ورينزاي في استمرار الصراع الذي تواجد في جيل المؤسسين البدائيين لمذهب زن الياباني. تم تأسيس العديد من السلالات أيضاً في ذلك الوقت عادة عن طريق جمع التلاميذ المنفصلين عن المعلمين اليابانيين الأوائل بالإضافة إلى السفر إلى الصين لجمع أوراق الاعتماد الرسمية ـ وهي الممارسة التي كانت في أوجها خلال أعوام: (١٢٠٠) على الرغم من اضطرابات الغزو المغولي وجو التعصب الياباني خلال تهديد الغزو المغولي من ستينيات القرن الثالث عشر وحتى عام: (١٣٠٠)[٩].

سوتو ورينزاي: محاريب متنافسة

عزت لحظة الانتقال خلال الانفصال التنظيمي الذي انفتح لأول مرة على الزن من عمق الإبداع الفلسفي، ولم تكن الشخصية البارزة هنا في حركة رينزاي بل من منافستها. قام دوجين بالاستفادة من نزاعين، وفي

الصين قام بالدراسة على يد المعلم تين تانغ جو تشينغ (٣٥٦ في الشكل رقم: ٦ ـ ٤) المشهور بشكل أساسي بمهاجمته لتا هوي لتوفيقه بين تشن مع الكونفوشيوسية والطاوية (كوديرا، ١٩٨٠: ١٢٠ ـ ١٠٣) ـ تراجع مذهبي مميز للمدارس في الانحدار التنظيمي. عند العودة إلى اليابان قام دوجين بتطوير وضعه المستقل عن طريق توسيع الجدل، فقد قام بانتقاد تا هوي لتأكيده على مذهب التفريغ والتهدئة بدلاً من الطبيعة الأصلية لبوذا، وبشكل عام قام دوجين باتهام تشن الصيني بالافتراء على تعاليم سوترا واختصار البوذية في مجموعة من أقوال لين تشي (دمولين، ١٩٩٠: ٥٧ ـ ٦٢).

في الواقع، كان هذا هجوماً على الممارسة المركزية لين تشي/رينزاي لتأمل كوان، وحيث إنَّ تا هوي كان الجد الأكبر لسلالة رينزاي الأمر الذي جعل نقد دوجين يقع في مواجهة مباشرة مع اليابانيين المعاصرين، وربما كانت هذه هي نية دوجين.

كان موقف دوجين معتدلاً في ثلاثينيات القرن الثالث عشر، بل واشتمل على تعاليم كوان، ولكن بعد عودة إيني من الصين في عام: (١٢٤١)، وحصوله على مناصرة هائلة لبناء معبد توفوكو جي بدأ دوجين في المجادلة بشأن عدم وجود خلافة حقيقية في رينزاي. لم تقم الممارسة الصحيحة بحل كوان لكنها كانت «تجلس بشكل مستقيم» دون الحاجة إلى التنوير وأصبح مذهب سوتو ممارسة غير منمقة لمذهب زازين دون تناقضات أو نشوة شديدة، ولم يتم التأكيد على التنوير نفسه كهدف، بل كان ما بعد التنوير هو ما يهم بصفة خاصة. كان إبداع مذهب سوتو الياباني هو رفض إبداعات الزن السابقة، وإذا كانت حركة الزن عموماً ردة محافظة ضد إبداعات مذهب الأرض الطاهرة؛ فإن دوجين هو المبدع الذي أسس المسار المحافظ المتطرف، وعلى العكس من نيته فقد دفعه هذا إلى الأمام بشكل مثير للجدل.

توضح الكتابات الفلسفية لدوجين مذهب زن من دون التناقضات، وبدلاً من الأسلوب المتناقض لكوان فإنه يوضح هوية المعارضات التقليدية: الوجود والنيرفانا والوقت والعقل وبوذا. الحقيقة مائعة والخبرة اليومية: «عدم ثبات الشجر والعشب والأحراش والغابات هو طبيعة بوذا، وعدم ثبات

الإنسان والأشياء والعقل والجسد هو طبيعة بوذا والطبيعة والأراضي والجبال والأنهار غير ثابتة لأنهم طبيعة بوذا، وكذلك فإن التنوير الكامل والأسمى غير ثابت لأن طبيعة بوذا غير ثابتة، ولأن النيرفانا العظيمة غير ثابتة فإن طبيعة بوذا كذلك». [مقتبس في دوملين، (١٩٩٠ : ٨٥)]. إن التنوير هو التمسك بهذه الهُوية.

كان جزء من دافع دوجين التقليل من شأن البحث المتعمد عن تجربة التنوير في ممارسة الزن التقليدية، وقد أدى هذا إلى أكثر أنواع التفكير أصالةً فيما يتعلق بطبيعة الزمن. لا تكشف البوذية عن نفسها لنا في بعض المناسبات كما الذروة في ممارسات الزن، وبدلاً من ذلك؛ فإن البوذية هي الزمن. «من يريد أن يعرف البوذية يمكنه أن يعرفها من خلال معرفته للزمن كما تبين لنا، وحيث إنَّ الوقت هو شيء نحن مستغرقون فيه بالفعل فإن البوذية أيضاً ليست شيئاً يسعى إليه في المستقبل بل شيء يدرك حيث نحن هنا الآن». [مقتبس في كيتاجاوا، (١٩٨٧ : ٣٠١)]. إن الذات هي الزمن. ينتقد دوجين رؤية أن الزمن يتدفق من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل كما لو أن «في حين أن الوقت والجبل قد لا يزالا موجودين، وأنني قد مررت بهما الآن وأنا في الوقت الحاضر أقيم في مكان vermilion جميل بالنسبة إلى [الشخص الذي يؤمن بذلك]؛ فإن الجبل والنهر وأنا بعيدون عن بعض بُعد السماء عن الأرض»، لكن الماضي والحاضر والمستقبل هم في الواقع زمن واحد، «الحضور النهائي، حيث كل ما هو حاضر وغائب هو بمثابة الحاضر». [مقتبس في دوملين، (١٩٩٠ : ٨٨)]، إن الإدراك الكامل للحظة واحدة هو أن تلمس كل الواقع.

لم تتبع فلسفة دوجين أية سلالات فكرية، وأخيراً تم إعادة اكتشافها في عشرينيات القرن العشرين عندما أصبحت ذخيرة مدرسة كيوطو للفلسفة الأكاديمية الحديثة، ومن الناحية التنظيمية والأيديولوجية فقد أطلق دوجين مع ذلك مساراً جديداً ناجحاً لمذهب الزن، فقد أتم هذا التحول من التوفيق بين المعتقدات في مذهب الزن إلى مذهب التأمل النقي وكانت أديرته هي أول من بنى قاعدة منفصلة للرهبان من أجل التأمل فقط، وقد كان مدفوعاً إلى حد ما بالضغوط السياسية في ثلاثينيات القرن الثالث عشر حيث طالب بأصدق مسار بوذي، وقد هاجمت قوات جبل هيه مركز كيوطو الخاص به،

ممّا أدى إلى قيام دوجين بإنشاء ديره الرئيسي في مقاطعة أتشيزن التي كانت نائية آنذاك (حوالي: ١٠٠ ميل شمال العاصمة)، وفي الواقع كان يتبع تدفق السكان الذي كان منتشراً من المقاطعات الرئيسية إلى الشمال. تماشى تبرؤ دوجين من كوان المتناقض مع حركة بعيدة عن النخبة الراقية وكان تأكيده على تجانس التنوير مع الحياة اليومية حافزاً للعمل العادي.

ظهرت ممارسات سوتو في الوقت نفسه الذي كانت تنتشر فيه حركات الأرض الطاهرة لنفس الجماهير تقريباً، وقد درس دوجين في الأصل مع معلمين لمذهب الأرض الطاهرة، وفي الواقع مذهب سوتو الخاص به كان منافساً لمذهب الأرض الطاهرة.

وانتشر مذهب سوتو لأجيال عديدة بعد دوجين بدرجة كبيرة بعيداً عن مدن العاصمة، حيث ازدهر مذهب رينزاي. عمل رهبان سوتو في الحقول جنباً إلى جنب مع الناس، وتم تشكيل الجمعيات العادية حول المعابد التي يمكن أن ينضم فيها العلمانيون بما في ذلك النساء إلى التأمل. [دوملين، (١٩٩٠: ١٣٨ ـ ١٤٣، و٢٠٨ ـ ٢١٠، و٢١٣ ـ ٢١٤)]، وقد قلل النجاح التنظيمي من تميز سوتو. ورث التلميذ من الجيل الثالث كيزن جوكين معبد شينغان العظيم وسلالة سوتو كذلك، ومن هذا المنطلق بدأ كيزن حركة سوتو على الصعيد الوطني على حساب مزج مذهب الزن مع طقوس شينجان وقداس الدفن والتعاويذ والصلوات من أجل الرخاء الدنيوي. على الرغم من الجدل الأصلي لدوجين فقد تم إعادة تقديم كوان كمساعدة ضد الإلهاء في أثناء التأمل. قام جازان جايساكي تلميذ كيزن في منتصف القرن الرابع عشر باستبعاد الإبداع ضد الأرثوذكسية عن طريق استبدال كوان بصيغة من خمسة مقاطع التي لخصت بقوة جوهر مبادئ هوا ين (كيغون) التي تم الحصول عليها من مدرسة كيغون وهي المدرسة التي تفككت إلى حد كبير في اليابان الآن، وهذه الصيغ لها الأسبقية الآن على دراسة فلسفة دوجين وتطور الأدب الأكاديمي واسع النطاق فيما يعرف بمذهب الصفوف الخمسة.

أخذ مذهب سوتو طابع المؤسسة التعليمية مشابهاً لرينزاي، ولكن على مستوى اجتماعي مختلف: حيث أصبحت أديرة الجبال الخمسة أكاديميات مثقفة للنخبة وأصبحت أديرة سوتو مدارس لسكان المناطق الريفية، وبعد

ذلك تابع كل من رينزاي وسوتو محرابهما المختلف، وفي كلا الفرعين بدأت الرتابة والتمسك بالتعاليم التقليدية الخاصة بالنجاح التنظيمي.

تأسيس رينزاي وعلمانية النخبة الجمالية

خسر رينزايال زن القليل من الوقت في أن يصبح مقبولاً في أعلى مستوى في المؤسسة السياسية الجديدة مع التفاهم مع أرستقراطية البلاط القديمة. أصبح الأساس التنظيمي لرينزاي مورداً للثقافة الجمالية العالية التي ربطت جميع النخب المتنافسة إلى حالة مجموعة موحدة، وفي عام: (١٢٤٦) في ظل إيني، اكتسب مذهب الزن معبده الكبير الأول توفوكو جي في كيوطو والمصمم لينافس عظمة كاتدرائيات مدارس نارا التقليدية، وكان الراعي لها موظفاً متقاعداً من عائلة فوجيوارا التي كانت لها الهيمنة.

وفي الوقت نفسه تقريباً بنى الحكام العسكريون في كاماكورا سلسلة من المعابد المماثلة لمعابد رينزاي العظيمة بدءاً بكنشو جي (١٢٥١)، وإنجاكوجي (١٢٨٢) بعمارتهم الفخمة وأوضاع جوانب التل الرائعة. كان رؤساؤهم أكثر الرهبان احتراماً الذين يمكن العثور عليهم في ذلك الوقت؛ لأنَّ هسي (تلميذ مهاجر من معلمي الصين الرئيسين) وكوهو كينيشي ابن الإمبراطور السابق، ومن هذه السلالة في أوائل القرن الرابع عشر جاء موسو سوسيكي الذي كان له نسب إمبراطوري الذي جمع اتصالات أخرى مع السلالات الصينية الأعلى مقاماً. قام موسو بإنشاء العديد من أديرة الزن العظيمة في كيوطو بما في ذلك دير في قصر تبرع به لحاكمهم العسكري الجديد.

وفي ظل الحكام العسكريين لعشيرة أشيكاغا أصبحت المعابد العظيمة في كيوطو وكاماكورا معروفة بـ «الجبال الخمسة» (في الواقع خمسة في كل مدينة) التي ترأست تسلسلاً هرمياً من المعابد الثانوية والإقليمية. قامت عشيرة أشيكاغا بجعل رينزاي دين الدولة بحكم الأمر الواقع وتم بناء معابد الزن في كل مقاطعة عبر الدولة وكانت عائداتها ملكاً للتسلسل الهرمي لرينزاي تحت إشراف موظف مدني الذي يشرف على جميع أديرة الزن وفينايا، وفي واقع الأمر، تم اختيار وزير الدولة هذا من معلمي الزن وفي عام: (١٣٧٩) تم تسليم المنصب إلى الإدارة الرهبانية، ومن الناحية المادية

كان نخبة رينزاي هم قمة المجتمع الياباني، وقد وضعت ثقافة الزن الناشئة معايير المراكز الرفيعة لأسلوب الحياة الجمالي الذي كان سائداً في اليابان منذ ذلك الحين. قام موسو سوسيكي بتصميم المعابد والحدائق كرموز للكون بما في ذلك صخرة كيوطو الأولى الشهيرة وطحلب الحدائق، وتم استبدال حدائق الزهور التي كانت تقليدية حتى ذلك الوقت بالتنقية الجمالية المتخللة مع الوعي المجرد الذي يصقله تأمل الزن، وتم استخدام الشاي الذي بدأت زراعته في أراضي المعابد اليابانية بعد إحضار البذور من الصين من قبل آيساي بتوسع في احتفالات المذاهب، وتم تنفيذه في أجنحة خاصة في الأوضاع المثالية للحدائق، وتم ابتكار مسرحية نو في سياق المزيج العلماني المتزايد للتسلية الجمالية والأرستقراطية لمذهب الزن. أسس رهبان الزن رواج الرسم باستخدام ضربات الحبر العفوية والمبسطة والأكثر شهرة في سلالة الرسامين ـ جوستسو وشوبن وسسشا ـ كانوا جميعاً فنانين وكهنة في القرن الخامس العشر مرتبطين بالجبال الخمسة في كيوطو[١٠].

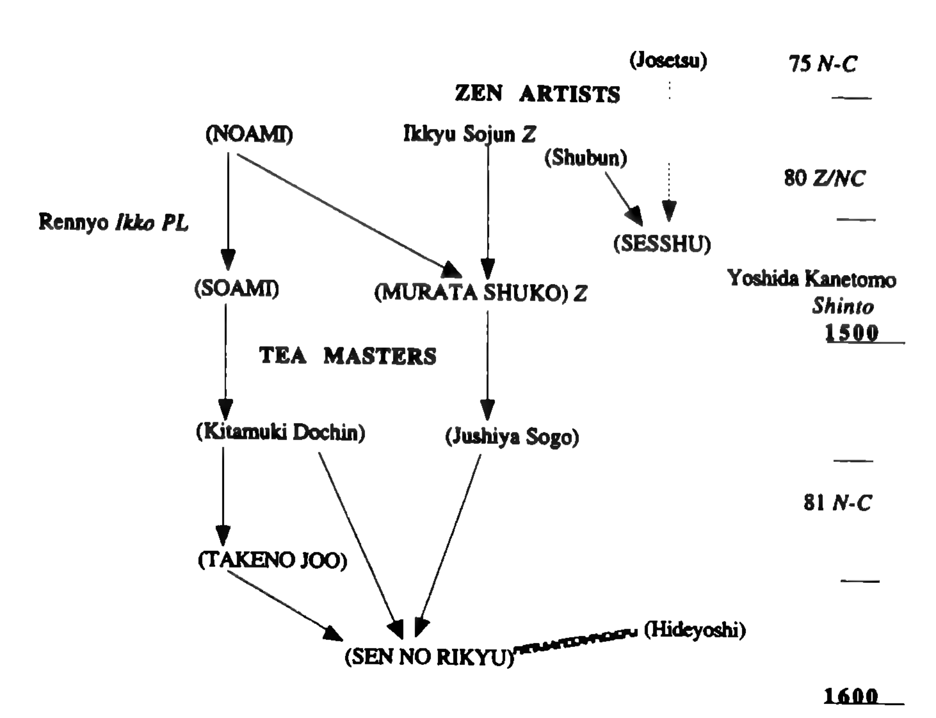
وفي الفترة من: (١٣٠٠)، إلى: (١٦٠٠) كانت أديرة رينزاي بمكتباتها ومجموعاتها الفنية هي المراكز المادية للإنتاج والعرض الثقافي، وباستعادة أحداث الماضي نميل إلى أن نعتبر من الأمور المسلم بها أن هذا ببساطة هو «الثقافة اليابانية»، وفي الواقع فقد ظهر الطراز الثقافي في ذلك الوقت كتحول حاد في البوذية، وفيما مضى في فترة كاماكورا لم تنتج البوذية أعمالاً مميزة في الرسم أو النحت أو الأدب بل نشأ كل هذا مع التحول التنظيمي في موروماتشي. [ياماموار، (١٩٩٠ : ٥٨٢)]، وقد تحول الإنتاج الفني الذي ظهر بعد عام: (١٤٠٠) بشكل قاطع إلى اتجاه دنيوي وتحررت الرسومات من المواضيع الدينية التقليدية لتتناول مواضيع دنيوية بالإضافة إلى غير البوذية «علم الأساطير الكلاسيكي» من الكونفوشيوسية والطاوية[١١].

هذه العلمانية في وسائل الإنتاج الثقافي حدثت في الأجيال الانتقالية، حيث اختلط الكهنة بشبه علمانية جديدة، وفي أثناء ذلك فقد الدين توتره بشأن الممارسات العلمانية، وتمت إعادة تحديد أساسيات الدين باعتبارها جمالية، وفي كيوطو في القرن الرابع عشر كان حلق الرأس وسيلة لتحرير الذات من رتب البلاط مثل كهنة تونسيشا، فلم تكن لهم روابط رسمية مع المعابد، وتابعوا أسلوب حياة علمانياً. [فارلي، (١٩٧٧ : ١٨٦ ـ ١٨٩)].

قام هؤلاء الأفراد بتعزيز الجماليات العلمانية في العصر الفني الذهبي في القرن الخامس عشر عن طريق تقليل الفجوة بين العلمانيين ورجال الدين، وساعدوا البوذية منزوعة الشرعية بنفس الطريقة التي قام بها الإنسانيون في أوروبا عصر النهضة ببدء موجة من الوثنية الجديدة وصلت ذروتها في إحلال الثقافة بديلاً لكاثوليكية القرون الوسطى.

فتح التصدع في حدود العلمانية والكهانة أبواباً للتدفق الاجتماعي الكبير في فترة موروماتشي، وكان هذا هو الطريق نحو الجامعة العلمانية التي رأيناها في الهند في مراكز التدريب الكبرى مثل نالاندا التي سوف نتبعها في الجامعات المسيحية في أوروبا، ومنذ أن قام الزوار المؤقتون من مذهب زن في الصين بإعادة الكونفوشيوسية الجديدة فقد انتشرت في اليابان ليس كمدرسة منفصلة بل كجزء من التعليم الأدبي العام في معابد رينزاي، وفي أواخر القرن الرابع عشر دعم الحكام العسكريون لأشيكاغا أكاديمية فيها الآلاف من التلاميذ الذين كان الكثير منهم من العلمانيين، وتم تعليمهم من قبل مجموعة من رهبان الزن (كيتاغاوا، ١٩٩٠ : ١٢٦)، وكانت الكلاسيكيات الصينية جزءاً رئيسيّاً في المناهج الدراسية، وتم تدريسها بنفس الروح التي تم بها تدريس اليوناني واللاتيني في أوروبا المسيحية باعتبارها إنجازات ثقافية بغض النظر عن العقيدة الدينية، وبهذه الطريقة تم الإبقاء على الانتقائية العلمانية والعلمية وشروح الكونفوشيوسية في اليابان في كنف البوذية.

لماذا فشل الهيكل الأولي لـ«الجامعة» في بعث الفلسفة المجردة التي عادةً ما تواكبه بشكل مميز في أماكن أخرى؟ لم ينتج أي إبداع فلسفي عن هذه الدراسات واقتصرت في المجمل على مجرد حفظ الكلاسيكيات واستخدامها كمواد في التلميحات التاريخية. [دوملين، (١٩٩٠ : ١٧٦)]، ولم تنشأ شبكة تنافسية بين المراكز المتنافسة في الفلسفة وهيمن مركز واحد فقط دون مدارس معارضة في الفكر، ولم يكن تركيز الاهتمام على التوجيه الداخلي للجدال بين المفكرين المتخصصين، بل على الجماليات التي تمت مشاركتها مع الطبقة العلمانية العليا والمرفهة، ومثل هذا التوجيه الخارجي للنخبة الدينية نحو موقف اجتماعي في الأرستقراطية اللامركزية أنتج ثقافة نمط الحياة الجمالية.



الشكل: (٧ ـ ٣)، فنانو زن ومعلمو الشاي، (١٤٠٠ ـ ١٦٠٠)

جميع الحروف الكبيرة - فنان أو معلم شاي أو فيلسوف رئيسي

الحروف الصغيرة - فنان أو معلم شاي أو فيلسوف ثانوي

(اسم أو رقم بين قوسين) - ليس فيلسوفاً

[بين قوسين] - فيلسوف صيني

B - بوذي

N-C - الكونفوشيوسية الجديدة

PL - الأرض الطاهرة

Z - زن

تشاركت جميع فترات «النهضة» في أوروبا واليابان في تشابه آخر بجانب التركيز على الإبداع الفني: فقد كان لديهم قنوات للإبداع الفلسفي من الدرجة الأولى، كما نرى بمقارنة القرن الخامس عشر والسادس عشر في الأشكال أرقام (٩ ـ ٦ و٩ ـ ٧)، والفترة المتزامنة تقريباً (١٣٦٥ ـ ١٦٠٠) في الأشكال أرقام: (٧ ـ ٢ و٧ ـ ٣)، وفي الحالتين انشغل الفلاسفة

المفكرون بواردات الثقافة «الأثرية»، واللغة اليونانية واللاتينية القديمة والكنوفوشيوسية الجديدة على التوالي. كانت الواردات والانبعاثات تملأ فضاء الاهتمام لتحل محل تكوين خطوط جديدة من الخلاف الفكري. سوف يستغرق الأمر الانفصال عن القاعدة البوذية وظهور شكل نمط جديد من الإنتاج الفكري في السوق التعليمية في طوكيوغاوا من أجل إعادة الهيكلة الفكرية الجديدة في اتجاه الفكر المجرد.

الزيادة في تنوير زن والتمسك بتعاليم كوان

تسبب التوسع المادي في سلالات الزن في مشاكل تتعلق بالرقابة التنظيمية وحالة الشرعية، ولم يكن التنوير مجرد تجربة دينية شخصية، بل كان أيضاً طقساً للبلوغ معترفاً به اجتماعيّاً، وعندما يحصل المرء على شهادة تنوير من معلم معتمد، يحق له أن يصبح رئيساً لديره الخاص به، بل وحتى أن يكون مؤسساً لسلالة؛ لذلك تماشى التوسع التنظيمي مع زيادة شيوع التنوير وزرع بذور التجزئة التنظيمية، وأدار مذهب سوتو التوسع بشكل أكثر سلاسة مقللاً من شأن التنوير ومؤسساً من أوائل القرن الرابع عشر التناوب الدوري على منصب رئيس الدير، ويقوم كل معلم بتعيين خمسة تلاميذ رئيسيين الذين تشاركوا في السلطة ممَّا يسمح بالتوسع، وفي الوقت نفسه ربط مؤسسات جديدة بالمركز. [دوملين، (١٩٩٠: ٢٠٦ ـ ٢١٠)].

وفي رينزاي حافظت نخبة الجبال الخمسة في كيوطو وكاماكورا بممتلكاتهم الكبيرة على شكل من أشكال الترتيب في القمة، لكن الزيادة في المعلمين في المناطق النائية أصبحت معروفة بـ «غابة» زن (رينكا) تنكر السلطة وتعطي شهادات تنوير دون مطالبة المستلم بالتخلي عن الانتماء لسلالته الحالية.

وفي أواخر القرن الخامس عشر اتضحت الزيادة في أعداد شهادات التنوير وسافر التلاميذ من معلم إلى معلم لجمع أكبر عدد ممكن، وكان رد الفعل الوحيد هو تحطيم المعتقدات التقليدية.

أشهر شخصيات مذهب الزن في ذلك الجيل هو إيكيا سوغان الذي

يزعم بأنه قد حرق شهادة التنوير الخاصة به (دوملين، ١٩٩٠: ١٩٤)[١٢]، كان إيكيا الابن غير الشرعي للإمبراطور جزءاً من النخبة الجمالية، وبالنسبة إليه مذهب الزن يعني حياة عفوية، ومتجولة مكرسة للمساعي الفنية التي جعلته الخطاط الأكثر شهرة في فترة موروماتشي ومؤسس أسلوب الرسوم بضربات الحبر.

كانت المشكلة الأساسية في الحفاظ على التقاليد الدينية هي أن البوذية قد بدأت تحوُّلاً اقتصادياً في المجتمع الياباني، وازدادت المؤسسات البوذية منذ عام: (١٢٠٠)، وحتى القرن السادس عشر مادياً وهيكلياً عبر اليابان.

يرجع تاريخ ديناميكية اقتصاد السوق إلى هذه القرون، حيث أطلقت الأديرة والحركات البوذية العنان للشبكات المالية والبضائع التي جعلت اليابان عند بداية توحيد طوكيوغاوا مجتمعاً لعدد كبير من السكان وللرخاء الاقتصادي على مستوى لا يقل عن أي جزء في العالم.

كان مذهب الزن باعتباره نخبة محافظة أقل ارتباطاً بأنشطة الأعمال الحرة من حركات الأرض الطاهرة، لكنه استفاد مادياً أيضاً من التوسع في الثروة الذي تصرفت فيه الأديرة كقائد لهامش النمو الاقتصادي، وحيث أصبحت الأديرة غنية ظهرت سوق منسقة للغاية لبيع المناصب وبحلول ثمانينيات القرن الرابع عشر كان رؤساء الدير وكبار الرهبان (خاصة مؤسسات الجبال الخمسة النائية لرينزاي) يدفعون رسوماً مقابل تعييناتهم، وحيث إنَّهم - غالباً - ما ظلوا في المنصب لأقل من عام ووزعوا الهدايا وأقاموا الاحتفالات الباذخة عن تسلم منصبهم فمن الواضح أن قدراً كبيراً من الثورة التي كان يتم جمعها من اقتصاد الرهبنة كان يتم عن طريق هؤلاء الموظفين.

بدأ الحاكم العسكري في جمع الرسوم من شهادات التعيين، وفي القرن الخامس عشر كان يزيد دوران رأس المال من أجل زيادة الدخل من قطاع الرهبانية[١٣]، وكان جو العمل في هذه الأديرة مكثفاً لدرجة أن معلم مذهب الزن إيكيا وصف الرهبان بأنهم تجار أكثر من كونهم رهباناً بوذيين.

كان النجاح المادي للبوذية اليابانية و«فسادها» جزءاً من العملية نفسها،

واختلطت الوظائف الروحية بالوصولية في السعي وراء السلطة والمكانة والثروة المادية التي تركزت في الأديرة إلى حد أكبر من المجتمع العلماني، وحتى الرهبان الذين توجهوا داخليّاً نحو التجربة الدينية الخالصة كانوا واقعين في الديناميكية التنظيمية التي تطلبت منهم أن يتنافسوا على المكافآت المتزايدة فيما يتعلق بالمعايير المتضخمة للتقدم، وأصبح التنوير منظماً من قبل التوسع في السوق.

تبرأ مذهب سوتو ـ الذي كان محرابه الدير الريفي الصغير ويلبي احتياجات عامة الناس ـ من كوان وأكد على نقاء التأمل على الرغم من أن الممارسات الصارمة تلاشت في الطقوس والتمسك بالتعاليم التقليدية، وعلى العكس من ذلك جعل مذهب رينزاي كوان مركز الممارسة وفي نخبة الأديرة حيث امتزجت الجماليات العلمانية بالبحث الديني، وفي الواقع فإن ممارسة كوان أصبحت ممارسة أدبية بناء على نصوص مجموعة كوان التي أصبحت سائدة في اليابان منذ منتصف القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر. [دوملين، (١٩٨٨: ٢٤٨ ـ ٢٥١، و١٩٩٠: ٣٠ ـ ٣١، ٤٧)].

كانت كوان وشروحها المكتوبة بشكل راق ومتناقض ـ وذلك لتشكيل كوان العُليا في حد ذاتها ـ قريبة جدّاً من الشعر (وإن كانت تختلف في القواعد الرسمية التي تحكم عدد المقاطع وهكذا)، ومع جيل جيدو شوشن (Gido Shushin) تلميذ موسو سوسيكي (Muso Soseki)، ومستشار الحكام العسكريين لأشيكاغا (Ashikaga) تم دمج كوان في الشعر العلماني العادي.

استمر الصراع على مكانة كوان مع التغير الخارجي في حظوظ الزن، وخلال فترة المقاطعات المتحاربة (١٤٦٧ ـ ١٥٨٠) و«البلد في حالة حرب» عندما انهارت السلطة السياسية المركزية كان رهبان الأديرة البوذية سادةً للمقاطعات الإقطاعية المستقلة الخاصة بهم، وقد حافظت الجيوش والموارد المالية الضخمة لأنظمة الأرض الطاهرة على توازن القوة العسكرية.

اتجهت السلطة الدنيوية للبوذية نحو نزع الشرعية منها روحيّاً، وأخيراً أخذ القادة العسكريون الذين أعادوا فرض السيطرة العلمانية للدولة شبه المركزية من أودا نوبوناغا (Oda Nobunaga) خطوات نحو سحق قوة الأديرة ومصادرة قواعدها الاقتصادية.

بقي مذهب الزن الذي ظل كنخبة محافظة بعيداً عن متطرفي مذهب الأرض الطاهرة في نعم إلهية جيدة من الناحية السياسية، ولكنه خضع أيضاً لتنظيم حكومي متزايد، ولذلك تم خفضه إلى فرع إداري لكنيسة الدولة يستخدم لتسجيل العامة وَفقاً للممارسات الدينية المعتمدة. انتهى تدفق الوظائف الرهبانية الذي سمح يوماً بعمليات التبادل بين معلمي السلالة، وتم حصر الحركة ضمن التسلسل الهرمي الوظيفي في قنوات بيروقراطية، وكان تضييق الخناق على البوذية سبباً في تحول المفكرين الطموحين في الجيل الثاني في نظام حكم طوكيوغاوا إلى المدارس الكونفوشيوسية وأصبحوا معادين للبوذية بشكل صريح.

وبالنسبة إلى هؤلاء الذين بقوا ضمن البوذية فقد ذهبت المكانة إلى المنشقين مثل بانكاي إيوتاكا (Bankei Yotaku) الذي تبرأ من كوان بسبب زيفها، وحيث إنَّ كوان كانت مكتوبة باللغة الصينية مع أبعادها الخفية المخبأة في الفوارق الدقيقة للغة الكلاسيكية، فقد عزلت كوان الطلاب عن الجماهير.

أصبح بانكاي مُبشِّراً بمذهب رينزاي يعظ عامة الجماهير، ويبشر عامة الناس كي يدركوا تعاليم بوذا للعقل الذي لم يولد بعد. [دوملين، (١٩٩٠: ٣٢١ ـ ٣٢٣)]، ومع تلخيص أسلوب سوتو قلل بانكاي من أهمية تميز التأمل[١٤].

تعرَّض مذهب زن طوكيوغاوا لأزمة بيروقراطية نشأت عن طريق الحجم الهائل لمؤسسة البوذية والمعززة من الحكومة. أعاد طوكيوغاوا تمركز تعاليم أنظمة بوذا بعد هذه الفترة من تزايد الإقطاع وتم جعل كل معبد فرعاً تابعاً لمقره الرئيسي، وبالتالي لرقابة الحكومة.

وفي عام: (١٦١٤) أصبحت البوذية هي الديانة الرسمية للدولة، وكان مطلوباً من كل أسرة أن تسجل كعضو في أي من الطوائف البوذية المعترف بها[١٥]، ومع المسؤولية عن أعداد هائلة من المعتنقين الرمزيين بكل معنى للكلمة.

واجهت البوذية مشكلة الرقابة من قبل الإدارة العلمانية الفعالة وغير المتعاطفة بشكل كبير، وفي عام: (١٦٢٧) دار الجدال حول تشريع جديد

بأنه يجب على رؤساء معابد نخبة مذهب رينزاي أن يبرعوا في كامل الأجزاء (١٧٠٠) الخاصة بكوان. احتج المعلم الرئيسي لمذهب كوان في ذلك الوقت تاكن سوهو (Takuan Soho) على أنَّ مثل هذه البراعة أمر مستحيل، وسوف تبطل روح التنوير لزن.

ومن ناحية أخرى، دعا سودن إلى احتجاج تاكن والإشراف الحكومي على جميع مؤسسات زن (الذي كان المُعدّ الرئيسي للوائح الدينية لعام: ١٦١٤)، ومن قبل هاياشي رازن (Hayashi Razan) الراهب السابق لمذهب زن الذي تحول إلى الكونفوشيوسية الجديدة، وكان في صدد تأسيس كلية كونفوشيوسية رسمية في ظل الحاكم العسكري. [دوملين، (١٩٩٠: ٢٧٥)، وسانسوم، (١٩٦١: ٧٠ ـ ٧٤)]، تم التمسك بالتشريعات ونفي تاكن.

اشتملت المكانة الدينية المرتفعة ـ ومعها النهاية المشرفة للمكانة المهنية كرئيس للدير في حد ذاته ـ على السعي التنافسي المتزايد للحصول على شهادات الشرعية الرسمية، وكان هذا التزايد في مؤهلات الاعتماد والتصارع المرافق لذلك على المنصب التنظيمي هو الذي حفز العديد من الإصلاحات البيروقراطية والقيود في فترة طوكيوغاوا. كانت ضرورة تعلم (١٧٠٠) كوان هو بالنسبة إلى أعلى رؤساء الأديرة جزءاً من هذا الجو، وكان هناك إصلاح أيضاً ضمن مذهب سوتو في أواخر القرن السابع عشر عندما كان منع العديد من شهادات التنوير أمراً ممنوعاً، ولذلك؛ كان يمكن لتلميذ ما أن يكون وريث دارما لمعلم واحد فقط، وفي عام: (١٧٠٣) تأكدت السلطة المركزية في مذهب سوتو من قبل الإدارة العسكرية، وتم التأكيد على قواعد الخلافة بالقانون. [دوملين، (١٩٩٦: ٣٣٦)].

أصبحت ممارسات كوان بيروقراطية بشكل متزايد وليس في القمة فقط، بل في الأفراد العاديين أيضاً، وسعى هاكين آخر معلم شهير لمذهب رينزاي لإحياء مذهب الزن في أوائل القرن الثامن عشر وفي تبشيره بين عامة الناس قام بمعارضة المذهب الفكري باعتباره نخبويّاً جدّاً بالنسبة إلى هؤلاء الجماهير، وقام بتحديد المذهب الفكري مع كوان بممارسة التأمل الصامت ومذهبه اللاعقل، وأعلن أن هذه الممارسة بالإضافة إلى التوفيق بين المعتقدات nembustu التي تسللت إلى مذهب الزن الشعبي هي المسؤولة عن

التراجع الحالي لمذهب الزن في اليابان. [دوملين، (١٩٩٠: ٣٨٣ ـ ٣٨٦)].

وبالدفاع عن هوية مذهبه قام هاكين بالتأكيد على ما هو مميز جدّاً من الناحية التنظيمية فيما يتعلق برينزاي، وتمت متابعة ممارسة كوان في كل مكان وهي تشغل وعي المرء باستمرار، ولهذا الهدف قام هاكين (Hayashi Razan) بترتيب كوان في تسلسلات، وأدى السعي نحو التجديد على الرغم من ذلك إلى طبقة جديدة من الروتينية، وبين خلفائه كانت النتيجة هي التمسك بالتقاليد وهو الأمر الذي أدى إلى تصنيف كوان وَفقاً للشكل والمحتوى وتحويلها إلى منهج دراسي يمكن متابعته خلال مسيرة المرء.

لخصت مسألة كوان في مواجهة التأمل الصامت الصراع الذي حدث في الزن الصيني خلال القرن الثاني عشر في الوقت الذي كانت تتلاشى فيه الأهمية الاجتماعية لمذهب تشان. [دوملين، (١١٩٠: ٣٨٣)]، وكانت هذه بدائل ثقافية طويلة المدى بالنسبة إلى المتخصصين في التأمل: كان المسار الفكري النخبوي ومسار الاندماج في الحياة اليومية، بما في ذلك العمل العادي. وفي طوكيوغاوا ظهر مسار ثالث يجمع بين الإثنين: ممارسة كوان كروتين تعليمي.

تغير مفهوم التنوير بالتزامن مع هذه التغيرات الخارجية في وظائف الرهبانية، وتم تنقيح المفهوم القديم غير المتمايز للتنوير بشكل متزايد، وتم التفريق بين التنوير «الصغير»، و«الكبير». [دوملين، (١٩٩٠: ١٣٩، ٣٧٣)].

فرض المعلمون متطلبات صارمة بشكل متزايد، وكان لهاكين في أوائل القرن الثامن عشر تجربة تقليدية مبهجة، وباتباع الإجراء العادي قام بتشكيل أبياته الشعرية الخاصة بالتنوير ليقوم بعرضها، ولكن العديد من المعلمين رفضوا التأكيد على تجربته، وأخيراً تقدَّم إلى معلم وضعه خلال ثمانية أشهر من تأمل كوان مع الضحكات والإهانات والضربات قبل السماح له بجمع تلامذته[١٦].

لم يعد حل كوان أمراً واحداً كافياً، حيث إنَّه يجب اجتياز سلسلة من كوان، كما هو الأمر في حكايات معلمي تشان الأصليين، وتصاعدت أشكال أخرى من الممارسة أيضاً، وفي أوائل القرن الثامن عشر سمعنا عن رهبان

يتعهدون بمآثر الزهد مثل الاعتزال الصارم لمدة: (١٠٠٠) يوم وهو الأمر الذي أمن سمعة المرء وأدى إلى ابتكار في المعابد الرئيسية المهمة. [دوملين، (١٩٩٠ : ٣٣٨)].

أخيراً أصبح هاكين مشهوراً كقائد تنظيمي في المرحلة الأخيرة من التبشير بمذهب زن وكمؤسس للشكل الجديد لتوضيح مذهب زن، وكانت كتاباته عبارة عن تأملات عُليا لعملية حل كوان، وكان يكتب عن تجربته الشخصية وعن جهود وضغوط الخضوع لتدريبات كوان، ويجعل القارئ يثق به، ويقوده بدافع التعاطف إلى طريق اتباع نفس التدريبات.

يأخذ هاكين موقف المعلم الذي يشجع الجمهور غير النخبوي، وعلى الرغم من أن كوان ما زال وسيطاً إلَّا أنَّ التفاعل بين المعلم والجمهور قد تحول بشكل جذري، مثل تجنب الدهاء الذي شكل المواد الأصلية لكوان الصيني، وبغض النظر عن النكات التي من خلالها وضع المحللون القدامى أنفسهم كمساوين للمعلمين القدامى الذين رووا أعمالهم.

ومن الناحية التاريخية أدَّى العديد من الإجراءات إلى خبرات التنوير، وفي عام: (١٢٢٥) بمجرد وصول دوجين إلى الصين مر بتجربة التنوير واستلم ختم دارما بعد بضعة أسابيع من التأمل المكثف وجاءت اللحظة المفاجئة عندما قام معلمه بمعاتبة راهب عندما خلد إلى النوم خلال جلسة منتصف الليل: «في زن، يتحرر العقل والجسد، فلماذا نمت؟». [دوملين، (١٩٩٠ : ٥٦)].

مر دوجين بتجربة التنوير سريعاً في أثناء زيارته للصين بهدف استلام انتقال النسب؛ ليعود به إلى اليابان. تقدم العديد من الزوار المؤقتين في اليابان في ذلك الوقت سريعاً على نحو مماثل في التنوير، على العكس من التدريب النمطي للمعلمين المتنورين خلال الأجيال الأولى المتنافسة بشدة في مذهب تشن الصيني أو مجدداً في الفترات اللاحقة في التاريخ الياباني. المهم هو أن تجارب التنوير لم تكن حقيقة، بل بالأحرى تدل التناقضات على أنها مؤسسة اجتماعياً.

أصبح موسو سوسيكي (في: ١٣٠٥) مستنيراً عندما حاول أن يستند على حائط، حيث لم يكن هنالك أحد أثناء سيره تحت السماء المظلمة

فسقط أرضاً وشعر بأن «حائط الظلام» تحطم، وبعد ذلك بعدة أشهر استلم ختم التنوير عندما قدم أبياته الشعرية التي تحتفي بهذا الحدث. حصل معلم آخر، شوهو ميوتشو (في عام: ١٣٠٤) على التنوير عندما قام بحل كوان، الأمر الذي تركه غارقاً في عرقه والشعور بأن هناك حاجزاً تحطم من خلاله، وحصل إيكيا على التنوير في أثناء عمله على كوان عندما فزع فجأة من نعيق الغراب وآخر تم تنويره عندما قام معلمه المحتضر بصفعه عندما طلب كلمة أخيرة، وآخر قيل بأنه تنور في سن: (١٥) عندما وقع من على الدرج.

اشتملت هذه المسارات على الإنجازات اللفظية، ومع أو بدون تناقضات كوان وفي بعض الحالات حالة من الضغط والاستعداد في التأمل المكثف يعجل بها صدمة جسدية. يضع بعض الرهبان أنفسهم في نظام مرهق وفترات طويلة دون نوم أو طعام وأحياناً يجلسون على صخرات مدببة أو يمرضون أنفسهم لإلغاء الوعي العادي[١٧]، وكان من الممكن أيضاً الوصول إلى التنوير ببساطة عن طريق ممارسة التأمل الهادئ[١٨].

ويبدو أنَّ المسارات الهادئة للتنوير قد استبدلت بمسارات أكثر إثارة، حيث أصبح زن روتينياً، ولم يعد المعلمين rishi-like يمتلكون الكثير من الكاريزما الاجتماعية.

ومثل هذه العمليات على المستوى التنظيمي لا تستثني حقيقة التجربة الدينية لأشخاص مثل موسو وهاكين. أصبحت الكتابات التاريخية والاجتماعية التاريخ الخارجي لأفكار وأحداث لا محالة، وهذا هو الحال حتى عندما تكتب من قبل المشاركين الدينيين (مثل دمولين) ناهيك عن علماء الاجتماع العلمانيين. والأمر نفسه بالنسبة إلى كل دين، كان المسيحيون الذين استشهدوا من أجل إيمانهم في أوائل طوكيوغاوا، صحيح بما يكفي، جهات فاعلة وبيادق في الصراعات السياسية في الوحدة الوطنية، لكن على المستوى الداخلي لا بُدَّ وأن العديد منهم قد اختبروا إنجيل المحبة والخلاص اللذين لا يمكن فهم قيمتهما خارج نفسهما، فقدَ تاريخنا البعد الديني لمثل هذه التجربة، وتميل لغة الدعوة الدينية ولغة العلم نحو أن تكونا متعارضتين ويفصلهما تغير في البنية الذي لا يركز على كل محتوى عن الآخر.

يمكن لكاتبي التاريخ وعلماء الاجتماع أن يتذكروا حقيقة أن هذه العملية لا تفرض فقط من الخارج من قبل العلماء العلمانيين، وإنما تحدث خلال عملية التطور الديني لكل دين. كان قادة الإيمان مدركين بشكل دوري لنزعة التقويض الكامنة في المعرفة المدرسية حتى وإن كانت مستقاة من الكتب المقدسة لهم. واجه الإسلام والمسيحية والبوذية مثل جميع الأديان نزاعات مبكرة ضد مذهب الفكر، ونهض كل منهم ضد التقاليد الأكاديمية، ودون هذه التبادلات لن يكون هناك سوى القليل من تاريخ الفلسفة. كان الصراع ذا حدين، وبعد خلق تقاليد التعلم كان هناك احتمالية دائمة لحركة معادية لمذهب الفكر من قبل المناصب الدينية، سواء كان في اتجاه العودة (fideist) نحو القراءات الأولى للكتب الدينية أو نحو التصوف، ولا تتوقف الجدلية هنا؛ فإن مسار التمسك بالتقاليد هو احتمالية دائمة أيضاً. يوفر التمسك بالتقاليد استمرارية تنظيمية وينقل الشرعية والهيبة وتؤكد هذه المميزات على أنه سيتم استئناف الفكر الديني مرة أخرى بعد كل حركة مضادة.

«تاريخ الزن» مصطلحٌ ينطوي على تناقض، فالزن يعتبر مستوى متطوراً من الوعي الذي ينتج عن إدراك التغير في البنية بين الكلمات والحقيقة الأسمى التي يحاول وصفها، ومع ذلك؛ فإن تجارب التنوير لا تنشأ من نفسها، فلا يعتبر السقوط من على الدرج، أو تلقي صفعة على الوجه، أو التحرر المفاجئ من التركيز الشديد تجارب دينية حتى يتم تأويلهم، ولذلك؛ هناك شبكة من معلمي الزن يمرون بإدراك يشكل احتمالات مستقبلية للتجربة(١٩).

يتجاوز تنوير الزن الكلمات، ولكن معلمو الزن يحولونه إلى قصائد وصور، وبالتالي: يجعلونه تجربة داخلية عابرة في موضوع متاح للجميع، وهذا هو المسار نحو التمسك بالتقاليد بسلاسله المستقبلية من التعليقات، ولكنه المسار الذي يمكن أن يجد خلاله الأشخاص الآخرون تجاربهم العابرة التي تفوق الوصف.

يمكن إيجاد نوعية مماثلة في المناقشات التي لاحظها كينيث ليبرمان (١٩٩٢) في الممارسات الرهبانية التبتية، وهنا تكون المحتويات أكثر وضوحاً من الناحية الفكرية من الزن التي تتمثل في المشاكل التي تنشأ عن فلسفات مادياميكا وآبهيدارما التي أحضرت إلى التبت من الهند في القرون

الوسطى، وكما هو الحال في الزن؛ فإن ما يشجع عليه النقاش التبتي في الممارسة ليس الإبداع الفكري (في الواقع تم استخدام نفس النقاشات لآلاف السنين)، بل المشاركة السلسة بالتبادل بدلاً من ذلك. هناك جائزة على الردود السريعة ووضع الفخاخ للخصم عن طريق سلسلة من الأسئلة والانتصار في الثغرات (أيضاً مع الصيحات والإيماءات وقرع الموسيقى) عندما يتردد أو ينهار الخصم، وتجعلنا الإيقاعات المنسقة والتوتر النفسي مدركين، لأن النقاش التبتي هو طقس بالمعنى الخاص عند دوركايم، خاصة في طقوس العضوية في المجتمع الروحي للانفصال عبر اللفظ (transverbal)، وموضِحاً علامات التقدم الروحي.

لا يوجد دين دون أشياء مقدسة ودون رموز تمثل بؤرة الاهتمام والمعنى المميز للعضوية في المجموعة، وهذه الرموز هي التي تميز التجارب التي تتجاوز تلك التجارب العلمانية، وحتى عندما يكون هدف المرء هو سمو الفكر ـ حيث إنَّه يمكن تحديد المسار في الفكر فقط وعن طريق وسيط الرموز التي تمثل المجموعة وتاريخها ـ فالرموز هي بقايا واستمرار الخبرات عبر الزمن وتتدفق عبر دماغ الأفراد وتشكل اهتمامهم وعواطفهم، وإعداد إمكانية تجارب خاصة سامية، ومن ثَم إرجاع هذه التجارب إلى شبكة العلاقات الاجتماعية التي تعطي معنى لهم التي تعيد خلق إمكانية اكتساب أشخاص آخرين لتجاربهم الخاصة.

ومن مستوى التنظيم المادي وعبر شبكات العلاقات الشخصية؛ يحدث تدفق الرموز وبناء الطاقات الوجدانية وتشكيل ذروة الخبرات. وتقوم نفس هذه الظروف بتقويض التجربة الدينية الخالصة وجذب الانتباه إلى السلطة التنظيمية ومداهنة الممتلكات المادية والاستبدالات في التمسك بالتقاليد والخطاب الفكري، حيث يصب كل منهما في الآخر في شكل أمواج ويتشاركا في الذروة والحضيض في صفات كل منهما ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن اللغة الدينية: سامسارا هي نيرفانا.

طوكيوغاوا باعتبارها مجتمعاً تحديثيّاً

كان نظام الحكم في طوكيوغاوا زمن النمو الاقتصادي المذهل منطلقاً من العلاقات الاقتصادية المؤسسة على الاقتصاد البوذي للفترة السابقة،

وتحويل ثروتها المصادرة إلى القنوات العلمانية. تم إعادة تأسيس الحكومة العسكرية في إيدو (طوكيو) على مسافة مهمة من الناحية الرمزية من الموقع القديم في كاماكورا حيث هيمن التسلسل الهرمي لمعابد الجبال الخمسة للزن في السابق. بقيت إدارة الحكم العسكري (باكوفو) إقطاعية من الناحية الشكلية، لكنها أصبحت بيروقراطية مطلقة في جوهرها مع درجة عالية من النجاح في تهدئة الأرستقراطية في شبكة من الشكليات القانونية والتشريعية، وبقيت القوات العسكرية تحت إشراف سادة المقاطعات الإقطاعية، ولكن لضمان حكمه كان يطلب من سادة المقاطعات الحضور إلى البلاط في إيدو في حين أن التجزئة في المستويات الدنيا كان يتم قطعها عن طريق صرف جميع محاربي الساموراي عن العيش على الأرض، وتركيزهم في مدن القلعة للمقاطعات. أصبحت ثلاث مدن عظيمة في ظل السيطرة المباشرة لباكوفو نقاط التقاء الحياة الاقتصادية والثقافية: ازدهرت إيدو في عام: (١٧٠٠) في أكبر عاصمة في العالم بسكانها الذين يبلغون (١ مليون)، كيوطو، حيث احتفظ معظم السادة بمؤسسة بديلة، وحيث ازدهرت المدارس وأصبحت أوساكا ـ ديرُ القلعة السابقة الأكثر ثراء في حركة الأرض الطاهرة ـ المحورَ التجاري لاقتصاد طوكيوغاوا الآن.

السوق التعليمية والهجر الفكري للبوذية

كانت الهيمنة الفكرية والثقافية للبوذية في طريقها للاختفاء، ولكنها شكلت الأحداث مرة أخرى في وقت التحول، وفي عام: (١٦٠٠) حوَّل الزن الثقافة اليابانية عن طريق تأسيس نظام تعليمي. كان النظام التعليمي ذا مستويين وتم توفير التعليم الابتدائي عبر الريف عن طريق معابد سوتو، كما قدمت أديرة رينزاي تدريبات متقدمة. [دوملين، (١٩٩٠: ٢٦١ ـ ٢٦٢، و٣٣٣ ـ ٣٣٤)].

تشعبت الأخيرة إلى عدة فروع أو اتجاهات واستمر التدريب النقي في بعض الأماكن في كوان، وفي معابد كيوطو الرئيسية امتزجت الثقافة الجمالية عبر القرون مع التدريب العلماني ورعاية الرسومات ومصممي الحدائق ومعلمي الشاي وحتى الممثلين. يمكن أن يكون التلامذة والأساتذة والسكان الآخرون للأديرة في الأنظمة الإكليركية ويمكن ألا يكونوا. كان فرع آخر من

تعليم رينزاي أكثر صرامة من الناحية النصية والأكاديمية وأصبح هو أيضاً علماني في جوهره.

وفي طوكيوغاوا القديمة تم حشد محتويات الكونفوشيوسية الجديدة لمذهب الزن الأكاديمي كأداة للتمرد، وعلى الرغم من الفروع الأيديولوجية لهذه الحركة تعطي مظهر التحول من دين لآخر، من البوذية إلى الكونفوشيوسية ثم إلى شنتو، فإن مثل هذا الشكل يعتبر مضللاً، فلم يكن هناك تحولاً في الأيديولوجية الدينية الرسمية، بل العكس؛ ففي عام: (١٦١٤)، (وبشكل أكثر قوة في عام ١٦٣٨). أصبحت البوذية إجبارية على جميع الأسر وهو التشريع الذي لم يسقط حتى أزمنة ميغي. تم تقديم مراسم الكونفوشيوسية هنا وهناك، ولكنها لم تصبح منتشرة خارج عدة مراكز للتطرف الكونفوشيوسي مثل المقاطعة الإقطاعية ميتو. أصبحت الكونفوشيوسية الجديدة تدريجياً هي المذهب التعليمي المفضل لباكوفو لكنها لم تكن مطلوبة رسمياً حتى تسعينيات القرن الثامن عشر (وعندئذ في مدارس باكوفو، نسبة صغيرة من الكل)، وفي ذلك الوقت مضى زمن طويل منذ خروجها من النمط مع قادة المثقفين.

إنَّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يطلق عليه إصلاح ديني حقيقي هو إصدار قانون دولة شنتو خلال: (١٨٦٨ ـ ١٨٨٢)، ولكن بعد كفاح أولي لمصادرة الملكية البوذية وإعادة الرهبان إلى الحياة العلمانية، تم تبني التسامح الديني بسرعة. [كيتاغاوا، (١٩٩٠: ١٦٤، ٢٠١ ـ ٢١٤)، وكولكت، (١٩٨٦)].

تحولت دولة شنتو إلى نسخة مصغرة من مذهب شنتو وتزامن ذلك مع العلمنة الشاملة وإزالة الإكليركية في النظام المدرسي. ما نراه هو سلسلة من المحاولات من قبل الحكومة لدعم العقيدة الدينية لكن بطريقة متضاربة ومع التطبيق فقط على المستوى الشكلي في حين أن كلاً من وسائل الإنتاج الفكري والأفكار التي تلفت الانتباه في معظم الدوائر العلمية ابتعدت باستمرار عن الدين المنظم.

يجب أن نرى هذا المفتاح كعلمنة تدريجية للقاعدة التعليمية، وتجسد المراحل الأولية النوع نفسه من العملية التي تحرر فيها المفكرون المتدربون

في الجامعات خلال النهضة الأوروبية بمساعدة المصادر الجديدة للرعاية السياسية من القاعدة التي يهيمن عليها رجال الدين وقاموا بتأسيس مدارسهم العلمانية الخاصة بهم، وفي القرن الثامن عشر كان قادة المفكرين اليابانيين يعززون من استقلال الدراسات الدنيوية العلمانية بطريقة تتوازى مع فلاسفة التنوير الأوروبي، ومع ذلك لاحقاً، عندما سيطرت حكومة ميغي على التعليم العام كان هناك مرحلة من المعاداة الشاملة للإكليركية عندما تم عزل الكهنة من الروافد الدنيا للتعليم.

عندما انتعش الإبداع في الفلسفة اليابانية بعد قرون من الركود، فقد حدث ذلك كاختراق من داخل الزن، ممَّا يعني أنه كان هناك تمرد داخل المؤسسة التعليمية التي يهيمن عليها الدين، ولذلك نقدٌ للأيديولوجية التي يهيمن عليها الدين. بدأ قادة الفكر في هذه الأجيال الأولى - فوجيوارا سيكا (Fujiwara Seika)، وهاياشي رزان وياما‌زاكي انساي (Yamazaki Ansai) - حياتهم المهنية كرهبان، وكان التشدد المعادي للبوذية للإثنين الأخيرين هو تحرر المرتدين.

كان سيكا شخصية انتقالية وراهب رينزاي حَوَّلَ التركيز إلى جزء الكونفوشيوسية الجديدة من المنهج الدراسي، لكن دون الحط من التأكيدات المنافسة. وضع سيكا الأساس لمسار الشبكة الجديدة عندما أصبح مستشاراً لطوكيوغاوا إيه - ياسو وقام تلميذه هاياشي بعد عام: (١٦٠٨)، بتنفيذ أعمال السكرتارية الخاصة بإيه - ياسو جنباً إلى جنب مع قادة الموظفين البوذيين بما في ذلك رئيس دير تنداي تنكاي وسودن المشرف على التسلسل الهرمي للزن، وحتى الآن كانت هذه هي الوزارة التقليدية للشئون الدينية مجبرة على الخدمة البيروقراطية للحاكم العسكري القوي الآن، وكانت هذه السكرتارية في ظل سودن هي التي صاغت أمر عام: (١٦١٤) لجميع الأسر لتسجل في فرع من فروع البوذية. انفصل هاياشي تدريجيّاً وأسَّس مدرسة الكونفوشيوسية الجديدة الخاصة به في إيدو عام: (١٦٣٠) بعد ثلاث سنوات من صراعه مع تاكن حول تنظيم تعاليم كوان.

وعلى الرغم من ذلك قام رازان بالتعليم في عباءات رجال الدين وحلق شعر رأس موضحاً كيف بقيت مناصب رجال الدين مرتبطة بشكل وثيق مع

مهنة التعليم. لم يترك انساي الرهبانية حتى عام ١٦٤٧ وقام بافتتاح مدرسته الكونفوشيوسية الناجحة في كيوطو عام: (١٦٥٥).

ترأست مدرسة هاياشي خط التسلسل الهرمي عن طريق أحفاده وارتقت إلى مستوى «جامعة» رسمية في عام: (١٦٩١) مع دخل سنوي باعتبارها مزاراً ترعاه الدولة، لم تكن الفلسفة الجديدة مجرد مسألة نظام حكم جديد في طوكيوغاوا يتحول من البوذية إلى الكونفوشيوسية في البحث عن تشريع سياسي جديد، ولم تكن انتقاماً ضد البوذية بسبب المعارك العسكرية لحروب التوحيد، وعلى أي حال بقي مذهب الزن بعيداً عن القتال في الفترة السابقة، وكان مذهب إيكو قبل كل شيء يمثل تهديداً عسكريّاً، ومع ذلك تلقى مذهب إيكو تنازلات في ظل هيديوشي (Hideyoshi)[٢٠].

جذب مذهب الزن بعض الانتباه خلال الأجيال الأولى لطوكيوغاوا، ولم تفر طبقة الساموراي نحو الأيديولوجيات الجديدة؛ ومعاصراً لهاياشي رازان نجومٌ في مذهب الزن من عائلات الساموراي مثل تاكن سوهو (Takuan Soho)[٢١]، وآخر من هذا القبيل هو سوزوكي شوسن (Suzuki Shosan) الذي هجر الحياة العسكرية بعد المعارك العظيمة لعام: (١٦١٥) ليصبح راهباً. قام بتطوير اتجاه إبداعي في الزن منكراً أهمية الطقوس معلناً أن «العمل في الأرض هو ممارسة بوذا»، ومصيغاً أخلاق التجار التي أكدت على أداء واجبات العمل دون جشع. تمت الإشارة إلى عقائد سوزوكي باعتباره نسخة بوذية من «روح الرأسمالية»[٢٢]، وفي جيل: (١٦٦٥ ـ ١٧٠٠) ظهرت شخصية رئيسية في مذهب الزن: «بانكاي»، الذي جاء من عائلة رونين (ساموراي لا سيد لهم)، وتحول من الكونفوشيوسية، وكان معاصره باشو بالمثل من طبقات الساموراي الأدنى، وعلى الرغم من أنه لم يكن راهباً إلَّا أنَّه نشر قصائد شعر الهايكو الخاص به وفقاً لحساسيات مذهب الزن، ولاحقاً أيضاً كان هاكين من عائلة ساموراي.

إن ما لدينا هو اندلاع صراع داخل حالة مجموعة المفكرين المتعلمين في مذهب زن، وكالعادة يقوم الصراع بتغذية الإبداع في وقت واحد في جميع الأطراف، وفي الشبكة طويلة المدى (قارن الأشكال رقم: ٧ ـ ٣، و٧ ـ ٤) تعتبر الفترة: (١٦٠٠ ـ ١٧٣٥) مأهولة أكثر كثيراً بالبوذيين من

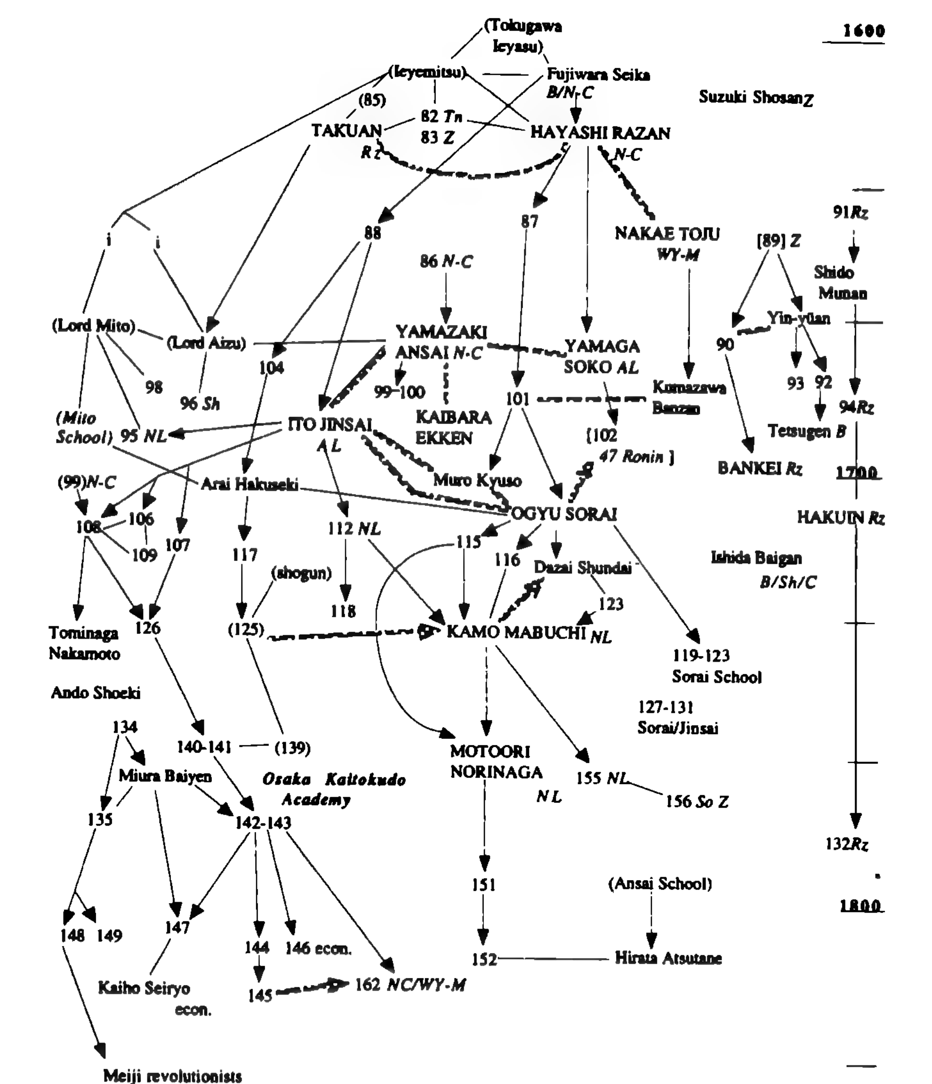
الطبقة الرئيسية، والثانوية من الأجيال الخمسة السابقة، وتشتمل في منتصف القرن السابع عشر على التأسي الأول لمذهب زن الجديد (مذهب أوباكو، الذي أحضره المهاجرون اليابانيون) منذ القرن الثالث عشر.

تعتبر الأجيال التي أدت إلى هاكين حشداً نموذجياً للمكانة الرفيعة داخل شبكة إبداعية وإذا كان هاكين هو الطموح الأخير في الزن في أوقات اضطراباته؛ فإن النمط يتماشى مع مبدأ أن الإبداع ينتج عن التحول من القاعدة التنظيمية الأساسية، صعوداً وهبوطاً.

كان تغذية التمرد داخل طبقات الزن صراعاً بين فروعه الجمالية والأكاديمية، وكان مستوى النخبة لمذهب رينزاي علمانياً بالفعل وكانت التعيينات في المناصب العُليا في الجبال الخمسة في أيدي الإمبراطور ومحفوظة لعدد من العائلات الأرستقراطية العُليا. [دوملين، (١٩٩٠ : ٢٧٠)].

قامت علمانية مؤسسة مذهب الزن بتقويض شرعيتها الدينية، وأخذ بعض النقد من الرهبان المتجولين والمدافعين عن أخلاقيات الكونفوشيوسية الجديدة شكل حركة تطهير داخل الرتب. كان التسلسل الهرمي لمذهب الزن يتشقق بالفعل في القرن الخامس عشر والسادس عشر مطلقاً سلالات جديدة متخصصة في تعليم الفنون الجمالية البحتة، ونشأ تسلسل هرمي لمعلمي الشاي المتخصصين جنباً إلى جنب مع معلمي التأمل المتنور مدعياً الأسبقية في نهاية المطاف على الرتب الدينية بل والسياسية (انظر الشكل رقم: ٧ ـ ٣)[٢٣].

كان انتشار المذهب الجمالي يعكر التسلسل الهرمي للمناصب، وخاصة طائفة الشاي، وكان التجار الأغنياء من مدن المواني، مثل ساكاي يختلطون مع الأساقفة والمحاربين، وبل وكانوا سبّاقين في هذا الاختلاط. كان الكونفوشيوسيون الجدد في طوكيوغاوا القديمة يعيدون التأكيد جزئيّاً على تصنيف الساموراي على المنافسين الجماليين، ويستعيدون جزئيّاً الأخلاق باعتبارها المعيار الأساسي للحياة الدينية. كانت أهم هذه المدارس الكونفوشيوسية هي مدرسة يامازاكي انساي التي كان لها لهجة متشددة ومتزمتة تمنع صياغة الشعر وتدين التأكيد على فن الخط باعتباره إلهاءً تافهاً عن الجدية الأخلاقية للنصوص.



الشكل: (٧ ـ ٤) كونفوشيوسية طوكيوغاوا ومدارس التعلم القومي، (١٦٠٠ ـ ١٨٣٥)

(اسم أو رقم بين قوسين) = ليس فيلسوفاً & Emp = إمبراطور ـ [بين قوسين] = فيلسوف صيني & B = بوذي

N-C = الكونفوشيوسية الجديدة & Sh = شنتو ـ WY-M = وانغ يانغ ــ مينغ (المثالية الجديدة) & Tn = تنداي

Sgh = شينانج (التانترا) &Z = زن ـ Rz = رينزاي (لين تشن) زن & econ = اقتصادي ـ N-C = الكونفوشيوسية الجديدة & PL = الأرض الطاهرة ـ Ik = إيكو، الأرض الطاهرة الحقيقية

جميع الحروف الكبيرة = فيلسوف رئيسي، الحروف الصغيرة = فيلسوف ثانوي

AL = التعلم القديم (المدرسة الكونفوشيوسية)

NL = التعلم القومي (المذهب المحافظ الجديد الياباني)

رقم = فيلسوف غير مهم في القائمة الرئيسية (انظر الملحق رقم ٣)

I = شخص ليس ذا أهمية (غير معروف بغض النظر عن اتصاله بفيلسوف معروف)

كانت الديناميكية الأساسية للحياة الفكرية في طوكيوغاوا توسعاً في الأسواق التعليمية، واختفى تعليم الزن على كل الأحوال بعد مصادرة الأملاك الرهبانية الكبيرة، وازدهرت مدارس سوتو الابتدائية بوجه خاص، وتزايدت المعابد البوذية إجمالاً من: (١٣٠٠٠) إلى أكثر من: (٤٦٠٠٠٠) (في عشرينيات القرن الثامن عشر) بشرط أن يكون لكل عائلة شهادة بوذية، وقامت كل طائفة بتوسيع أكاديميات تدريب رهبانها. [كيتاغاوا، (١٩٩٠: ١٦٤)، ودوملين: (١٩٩٠: ٣٣٣)، وماكملن، (١٩٨٤: ٢٤٦)]. لكن المعابد الآن صغيرة واختفت العلاقات العالمية والتنافس على المناصب، حيث أصبحت المعابد ممتلكات عائلية وراثية ولم يعد هناك أي نخبة مركزية أو قمة لوضع التسلسل الهرمي مثل الذي تم تأسيسه من قبل الجبال الخمسة في وقت الحكام العسكريين مورروماتشي.

يمكن أن يجد مختلف الموردين الثقافيين جمهوراً لهم، ومن بينهم هجوم انساي على الجمالية التي يكتسبها العديد من التلامذة، ولكن لا يمكن لهذا الهجوم أن يمنع تماماً أو يستبدل أي فرع آخر في السوق من عرض المنتجات الجمالية. في الواقع كانت إحدى المجالات الشعبية في التخصص التي فتحت قريباً بعد ذلك هي الدراسة الأكاديمية للأدب الصيني أوَّلاً ثم الشعر الياباني الأصلي، وعلى هذه الأسس الأكاديمية بدأت الابتكارات الفلسفية في تحدي الكونفوشيوسية الجديدة.

تطورت أنواع عديدة ومختلفة من التعليم[٢٤]، أولها في الأهمية مدارس الملكية الخاصة (شوجيكا) التي تلبي رغبات طبقة الساموراي على الرغم من الدمج التدريجي مع عامة الناس الأكثر ثراء. كانت جميع هذه المدارس ضيقة النطاق تتكون من محاضرات في بيت مدرس واحد للتلاميذ الذين أصبحوا تلامذته الشخصيين، وكان ذلك شكلاً مهيمناً من التعليم حتى منتصف القرن الثامن عشر واستمر في الحفاظ على تواجده على الرغم من تحديات الأشكال المنافسة من التعليم بعد ذلك، وبالفعل كان جميع المفكرين المشهورين مدرسين في مدارس لمدارس الملكية الشخصية.

وعلى العكس من ذلك، كان نمو المدارس الرسمية للدولة بطيئاً، وقبل عام (١٦٩٠) كان هناك القليل فقط من هذه المدارس تحت رعاية المقاطعات

الإقطاعية أو حكومة إيدو، وبعد ذلك كان هناك نمواً متواضعاً (إلى بضع عشرات)، حتى عام: (١٧٧٠) تبعه توسعاً كبيراً لكل مقاطعة في اليابان تقريباً.

كان لهذه المدارس تأثير فكري قليل نسبيّاً، وحيث إنَّها كانت مصممة للاحتلال والسيطرة على طبقة الساموراي في كل مقاطعة، فقد جمعت بين المناهج الابتدائية والمتقدمة في التدرب على القراءة والكتابة لفترات طويلة والكلاسيكيات الكونفوشيوسية وآداب السلوك والفنون العسكرية المبسطة، وفي التطور الكامل للنظام يمكن أن يتم طلب الساموراي للحضور حتى عمر (٢٤)، ونبلاء المرتبة الأعلى حتى عمر (٣٠)، أو حتى (٣٦)، وهنا كان التعليم مساعداً للرتبة الوراثية وتوسعاً في آداب السلوك المتقنة التي ملأت حياة الموظفين واتجهت نحو صراع عسكري محتمل.

لم يحدد التعليم الوصول إلى الوظائف الرسمية، حيث إنَّ المناصب العُليا كانت مشغولة إلى حد كبير من قبل الرتبة والصلات الوراثية ولم يتم إصدار الدرجات الفاشلة، وكانت تقدم تقارير عن التقدم الدراسي بشكل بلاغي متفوق عن التفوق. كانت الطقوس الدراسية منسجمة مع الروتين الإداري للتقارير والطلبات الرسمية التي من خلالها كان يتم قبول الوثائق فقط إذا اتبعت التقاليد الأسلوبية المحددة. ولتشديد النظام، قام باكوفو ببذل الجهد لتأسيس فحوصات الأسلوب الصيني للتعيينات ولكن دون تأثير كبير على وضع المعايير العادية لاعتلاء المناصب، وفي الطرف الآخر كانت المدارس الابتدائية لعامة الناس وكانت أصولهم في المدارس الدينية البوذية، وفي أوائل القرن السابع عشر كان نصف المدرسين رهباناً ـ مثل تيراكويا ـ وفي منتصف القرن التاسع عشر كانت النسبة حوالي: (٢٥٪).

حدثت الانطلاقة الكبيرة في المناطق الحضرية في خمسينيات القرن الثامن عشر ممَّا أدى إلى الانتشار الواسع لمعرفة القراءة والكتابة والحساب، وفي أربعينيات القرن التاسع عشر تم تطوير نظام تعليم ابتدائي هائل بمبادرة محلية، وباستثناء مدارس الملكية الخاصة كان لعظم هذا التوسع في التعليم قليلاً من التأثير المباشر على الإبداع الفكري، وتركز ظهور فلسفة جديدة في الأجيال من منتصف القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر

عندما كان هناك عدد قليل من المدارس، وفي أوائل الفترة الإبداعية ربما لم يكن هناك سوى بضع مدارس ولكنها قامت بعمل شبكات تنافسية مركزة بشدة وتذكر من الناحية الهيكلية بفترة تكوين المراكز الفلسفية القديمة في البلاد المتحاربة. كانت كيوطو تكتسب في حوالي عام: (١٦٦٥) القاعدة الكلاسيكية الإبداعية لمركز من الدوائر المثيرة للاهتمام للحركات المتنافسة، وفي الجيل التالي تم استكمالها بشبكة من الفروع في إيدو.

لم يكن من المتوقع للتوسع التعليمي الهائل في أواخر طوكيوغاوا أن يفعل الكثير من الناحية الإيجابية للابتكار الفكري فقد ذهبت قاعدته التعليمية أبعد من حدود قانون الأعداد الصغيرة وعانى من التأثيرات الخانقة للبيروقراطية كما هو الحال في التوسع المماثل في التعليم الصيني بعد سانغ. كان من الصعب تفعيل المعتقد الكونفوشيوسي الجديد الذي أعلنه باكوفو في عام: (١٧٩٠)، (قبل محاولته في نظام الفحص الرسمي) بين المفكرين المستقلين، ولكنه كان دليلاً على مزاج العصر عندما كان يتم تشكيل الهيكل كله تحت وزنه الهائل.

وفي أوائل الفترة عندما بدأ التعليم في الانطلاق يجب أن نضيف المدارس المتخصصة في الفنون: المدرسين الخاصين وأكاديميي المبارزة والرسم والشعر وتنسيق الزهور وهكذا، التي تزايدت في القرن السابع عشر، وبالمعنى الدقيق للكلام لم تكن هذه جزءاً من التعليم العام لكنها كانت استمراراً للثقافة الجمالية العالية لما قبل فترة طوكيوغاوا والأشكال المتوسعة مثل سلالات معلمي الشاي المشهورين، وفي أواخر القرن السابع عشر في وقت باشو كان هناك حوالي: (٧٠٠) معلم لقصائد شعر الهايكو في كيوطو مقسمين إلى أساليب وسلالات متنافسة. [موريا، (١٩٩٠ : ١١٩)، وماروياما، (١٩٧٤ : ١١٥)]، ولم تشجع هذه المدارس على التفكير المجرد الذي هو مجال الفلسفة، ولكن توسعهم يكشف عن شيء من الهيكل الأساسي للإنتاج الثقافي.

كان العديد من المدرسين من الساموراي الذين تم استبدالهم من قبل سادتهم الإقطاعيين أو تم منعهم من الترقي إلى وظائف رسمية أعلى من قبل الأسر الوراثية. كان التدريس إحدى الوظائف التي لم تفرط في شرف وضع

رتبة الساموراي (حيث إنَّ الدخول في التجارة يفعل ذلك)، ولم يكن جمهور مثل هؤلاء المدرسين من الساموراي فقط، بل من السكان المزدهرين في المدن التجارية.

يمكن أن تقوم مدرسة المقاطعة بتوظيف العديد من المدرسين المتنافسين لتدريس المبارزة للساموراي التابعين لها وكل منهم يحتفظ بطقوسه مغلقة عن طريق القسم بالسرية، وعلى الرغم من التخلص من النزعة العسكرية في المجتمع ـ بالتأكيد بسبب التحول إلى حالة من التنافس المسالم الشعائري البحت بين الساموراي ـ، وقد ازدهرت مثل هذه المدارس في طوكيوغاوا، وتم تنظيم مدارس المبارزة حول سلالات الأساتذة ومنح شهادات الكفاءة لتلامذتهم واقتدت بالفكرة البوذية للانتقال السري للفهم الأسمى للتلامذة المختارين بدرجة عالية، وكان دمج مذهب زن مع ثقافة الساموراي الذي حدث في ذلك الوقت جزءاً من التشكيل والتمسك بالتقاليد فيما يتعلق بحالة التصنيف في كلا المجالين[٢٥]. كانت صفوة رموز التحول تنهار، حيث تزايدت الشهادات مع التزايد الحقيقي في أوراق الاعتماد.

ذهبت مدارس الملكية الخاصة أبعد من كسر حصرية الساموراي وتقديمها محاضرات مفتوحة للعامة دون القسم بالولاء أو السرية. [نوسكو، (١٩٩٠ : ٢١)]، وبالتالي: وفرت هذه المدارس مساحة من الاهتمام بالتنافس العام التي يمكن أن يظهر خلالها الإبداع الفكري.

أصبحت حالة الثقافة للطبقات العُليا معروضة في السوق العام ورفع مكانة الطبقات الحضرية الأكثر ثراء، وفي المدارس الفنية وفي مدارس الملكية الخاصة للفلسفة الصينية أيضاً اختلط العامة بالساموراي في رتب ثقافية جديدة، وفيما يتعلق بالسوق الثقافي حدثت انطلاقة لأعمال النشر: بدأت مجدداً في كيوطو، وتوسعت في القرن الثامن عشر إلى إيدو وأوساكا، حيث كانت مئات من دور النشر تنتج: (١٠٠٠٠) مجلد في السنة. [موريا، (١٩٩٠ : ١١٥ ـ ١١٧)].

لم يكون محتوى معظمها عن الفلسفة، بل عن الأدب الشعبي والمسارات الدينية، وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك سوقاً كبيرة للتسلية في المسرح، وإنتاج كبير لفن الطباعة، وكان الازدهار الكبير الأول لصناعة هذه

الثقافة الشعبية في عصر جنروكو (Genroku) (١٦٨٨ ـ ١٧٠٤)، وتقريباً في تلك الفترة أيضاً، وصل إبداع المدارس الفلسفية إلى ذروته[٢٦].

شبكة من المواقف الإبداعية المتعارضة

تأمل الآن نمط شبكة الإبداع الفلسفي خلال طوكيوغاوا[٢٧]!

أوّلاً: جاء المرتدون من الزن. ومن الناحية المؤسسية أصبحت الكونفوشيوسية الجديدة المنشقة متبلورة مع تأسيس مدرسة هاياشي في عام: (١٦٣٠)، وخلال الجيلين التاليين تفرعت الشبكة الكونفوشيوسية إلى أربعة أقسام وتوسعت لتملأ فضاء الاهتمام الذي تهيمن عليه.

أول هذه الأقسام كانت مدرسة هاياشي نفسها التي عُرِّفت بشكل متزايد في نظر الحكام العسكريين بأنها السلالة التي تمثل العقيدة القويمة الأرثوذكسية للكنفوشيوسية الجديدة، واحتفظت بحضور مهم في الشبكة وصولاً إلى القرن الثامن عشر، لكن حالتها تحولت للاتجاه الدفاعي ضد الحركات المنشقة التي جعلتها هدفاً دائماً لهجومها، وآخر شخصياتها المشهورة هو مورو كيوسو الذي قضى وقته في الهجوم المضاد ضد بحر من المشاكل: البوذية والشنتو (Shinto) والبوشيدو (Bushido) الخاص بياماغا سوكو وايتو جينزاي وسوراي، وفي جيل مورو تلقت مدرسة تشوهسي الدعم الرسمي من الحاكم العسكري والقليل غير ذلك لدعمها.

ثانياً: ظهرت مدرسة وانغ يانغ ـ مينغ (يومي) الكونفوشيوسية الجديدة التي مثلها ناكاي توجو في أعقاب هاياشي رزان، ومثلها أيضاً تلميذ توجو كامازاوا بانزن في الجيل التالي. كان ذلك مساراً سهلاً وطبيعيّاً لتنويع عروض الكونفوشيوسية الجديدة طالما كانت مدرسة وانغ يانغ ـ مينغ متاحة كمنافس صيني لعقيدة تشانغ ـ تشو، وضد العقيدة الثنوية: لي (المبدأ) وتشي (القوة المادية)، قام توجو بتعزيز الوحدانية التي عبر عنها كوحدة العقل مع الطبيعة الخارجية. وفي النمط الجيد للكونفوشيوسية الجديدة قام توجو بدعم الاستنتاجات الأخلاقية والاجتماعية من الميتافيزيقا الخاصة به: هناك معرفة غريزية في الوعي الإنساني وتعادل الثقافة الذاتية التصرف الاجتماعي.

هاجم توجو رازان؛ لأنَّه كان يقوم بترديد نصوص الكونفوشيوسية

الجديدة فحسب دون استيعاب روح الممارسة الأخلاقية؛ وبدوره أصبح بانزن أول شخصية مهرطقة تهاجمها عائلة هاياشي، وكالعادة بدأت فترة إبداعية عن طريق الصراعات.

استخدم كامازاوا بانزن شعار «وحدة العلم والعمل»؛ لتحويل التركيز على الكونفوشيوسية إلى السياسة الاقتصادية والاجتماعية، وقام بزيادة حدة الانقسام بين الكونفوشيوسية العلمانية والحكيم الديني انساي رافضاً كلاً من التزمت والغيبية[٢٨]. أصبحت مدرسة يومي أيديولوجية مفضلة للمصلحين الإداريين ـ حالة من المثالية الميتافيزيقية المستخدمة في الفعالية العملية متفادية العقائد الثنوية المادية للمذهب المحافظ، ومع ذلك لا يعتبر هذا أمراً غريباً كثيراً عندما نقارن الاستخدام المماثل للتبرير المثالي في سياسات الإصلاح الخاصة بفيتشت.

كانت أهمية هذه المدارس الجديدة تنظيمية أيضاً، وسعى هاياشي رازان وطالب زميله في فوجيوارا سيكا ماتسوناجا سكيجو للحصول على الرعاية الرسمية لمدارسهم. كان دعم رزان في إيدو هزيلاً ومرتجلاً في أول الأمر. [أوومز، (١٩٨٥)]، وكان سكيجو أفضل حالاً في كيوطو في ظل رعاية كُلٍّ من ممثل باكوفو والإمبراطور.

كان ناكاي توجو أول من أسس مدرسة للدراسات العليا دون دعم رسمي ولم تكن ناجحة بصفة خاصة، وكانت جزئيّاً تقع بعيداً عن المراكز الثقافية في المدن الرئيسية، وتم انتقاء النمط في كيوطو، حيث كانت المدارس المستقلة تماماً مؤسسة من قبل يامازاكي انساي وإيتو جينزاي. قام بانزن بتعزيز موقعه في السوق المزدهرة للتعليم مؤسساً مدرسة عشائرية لدايمو (سيد إقطاعي)، وحاول إنشاء مدرسة في كيوطو في الفترة الإصلاحية في خمسينيات القرن السابع عشر.

أخذت السوق التعليمية خطوة كبيرة مع جيل عام: (١٦٦٥) وسريعاً ما ظهر انقسامان آخران في المعسكر الكونفوشيوسي، وأصبحت مدرسة يامازاكي انساي في كيوطو هي الأكثر نجاحاً، حيث جذبت: (٦٠٠٠) تلميذ. قام انساي بمهاجمة باحثين هاياشي قائلاً بأنهم مجرد كادحين يفشلون في ممارسة ما يقومون بالدعوة إليه. ادعى انساي أنه يقوم بتقديم تقاليد

تشوهسي البحتة مجردة من التضمينات والتراكمات، وفي هذا الاتجاه كان انساي في المقام الأول عالماً في النصوص يقوم بتصحيح الكلاسيكيات الكونفوشيوسية مع تعليقاتها المعتمدة، وقصر تلامذته على مجموعة محدودة من الأعمال التي تؤكد على الأخلاق واللياقة. جعلت قوة انساي الكونفوشيوسية الجديدة لتشوهسي في حركة دينية متكاملة، كما أعاد إحياء وتأكيد «الحكم الدينية» التي استعارها الكونفوشيوسيون الجدد سانغ من تشن، وكانت هذه الحركة طبيعية بالنسبة إلى انساي باعتباه راهباً سابقاً لزن[٢٩].

أصبح وضع انساي أوضح عندما نلاحظ علاقاته مع الشبكة (الشكل رقم: ٧ ـ ٤)، وعلى العكس من الفروع الكونفوشيوسية الأخرى لهذه الأجيال لم يستمد من سلالة سيكا ـ هاياشي، بدلاً من ذلك كان له سلالة كونفوشيوسية مستقلة في مدرسة شيكوكو لتاني جيشو التي كانت معزولة إلى حد ما[٣٠]. عبر انساي هذا الخط عن طريق موروث الزن الخاص به، وبالإضافة إلى ذلك تعاون مع مدرسة المقاطعة لسيد أيزو، هوشينو ماسايوكي، الذي كان مشجعاً ناشطاً للعلم في إيدو، يمثل ماسايوكي ظهور شكل مؤسسي من التشجيع الفكري، شيئاً ما مثل أكاديمية لرعاية النبلاء، وبالإضافة إلى انساي قام بجمع جناحه يوشيكاوا كوراتروا، أول مُصلح مهم لأيديولوجية شنتو إلى جانب الخطوط الميتافيزيقية، وقام أيضاً برعاية مدرسة هاياشي لإنتاج التسلسل الزمني للعائلة الإمبراطورية.

تزامنت أكاديمية ماسايوكي للرعاية مع واحدة أخرى يرعاها ابن عمه سيد ميتو، طوكيوغاوا ميتسوكين[٣١]، وفي ميتو جمع ميتسوكين مجموعة من الباحثين من أجل مشروع تاريخي هائل آخر، وفي هذه الحالة لكتابة تاريخ اليابان من الأصول الأسطورية وحتى الحاضر وهو العمل الذي استمر لعدة أجيال بعد وفاة ميتسوكين، وفي دائرة ميتو نجد عدداً من الباحثين المشهورين بما في ذلك لاجئ مينغ، تشون ـ سوي والراهب البوذي كيتشاو الذي أصبح الجد الأكبر لحركة التعلم القومي. باختصار كان هناك تصاعد في محاكاة الحالة العلمية بين السادة العظام، وأصبح من المألوف تشجيع الأيديولوجيات الدينية، وكانت مقاطعة ميتو بين الأكثر تطرفاً في محاولة قمع البوذية، في حين أن سيد أيزو تدخل في الممارسات الجزئية لشنتو؛ وكان

التأثير الإجمالي هو تشجيع تدفق العلم في المسارات المستقلة.

حقق انساي الاستفادة من الهيبة الجديدة للعلم التي حولها إلى دين في حد ذاتها، وقام بكل قوة باستكشاف محرابين دينيين مختلفين: إعادة إحياء طائفة حكيم سانغ ثم تشكيل نسخته من شنتو، ومحفزاً بعلاقته مع كوراتورو في دائرة أيزو قام انساي بالإشادة بالتبجيل باعتباره المبدأ المشترك بين شنتو والكونفوشيوسية الجديدة ووازى بين الأساطير الكونية لنيهون ـ شوكي مع علم الكون الصيني، وقام تلامذته بتبجيل انساي باعتباره كامايا (إلهاً) حيّاً، كما قاموا بملائمة مدرسته مع الحقوق الشعائرية مع الطائفة المدمجة الكونفوشيوسية ـ شنتو.

تم تأسيس المدرسة الرابعة الرئيسية من قبل ياماغا سوكو، التلميذ السابق لهاياشي رازان. وفي النظام التعليمي الجديد يقوم بتقديم محراب مختلف، حيث إنَّه قضى بداية مهنته كمعلم متشدد في مدرسة المقاطعة، وفي عام: (١٦٦٦) قام بتشكيل بوشيدو وهي طريقة (عمل) المحارب. لم تكن رموز الساموراي جديدة وتواجدت النسخ منذ القرن الثاني عشر التي تؤكد على الإخلاص للرؤساء حتى الموت، ومع ذلك كان سوكو يعيش في ظروف سلمية، وطرح سؤالاً عمّا هي وظيفة الساموراي، حيث إنَّهم لم يكونوا يعملون، استمدت الإجابة من الكونفوشيوسية: كان دور الساموراي هو معاقبة الناس الذين يخالفون المبادئ الأخلاقية[٣٢].

انفصل سوكو عن كُلٍّ من مدرسة تشو هسي ومدرسة وانغ يانغ ـ مينغ على أساس أن عقائدهم لم تحضر السلام إلى سانغ بل الغزو الأجنبي، وبالطرق على الوتر السياسي أوضح ملاحظاته السياسية خاصة وأنه قد تم غزو الصين مراراً وتَكراراً، ولم يحدث ذلك قط لليابان (وبالإضافة إلى ذلك غزت كوريا مرتين)؛ فإن اليابان كانت متفوقة، ولها الحق في لقب المملكة المتوسطة.

بدأ الآن التخلص من مداهنة الثقافة الصينية التي شكلت اليابان منذ العصور البوذية عن طريق الكونفوشيوسية الجديدة، وسيكون خطأ في التكرار أن ننسب ذلك إلى القومية الناشئة في المجتمع عموما، ويمكن أن نجد الديناميكية ضمن الهيكل الجديد للمنافسة الفكرية في طوكيوغاوا. قام سوكو

بانتقاء موقعه في مواجهة المدارس المحيطة في زمنه وفوق كل شيء في مواجهة الكونفوشيوسيين الجدد، الغريمين المتملقين للصين، وبشكل أكثر حدة كان سوكو المواجه المباشر للحِكَم الدينية الخاصة بانساي رافضاً التأمل والجدية باعتبارهما المبدأ الأخلاقي الأساسي[٣٣].

دعا وضع سوكو الجديد إلى ميتافيزيقا جديدة، وأعطى سوكو الأولوية للواحدية المادية، واستبعد هدوء الكونفوشيوسية الجديدة معتبراً أن حركات الطبيعة هي التي تنتج الخير والشر وتمسك بالعمق المتزايد للعلم على أنه مورده الرئيسي، قام بتقويض الادعاءات الكونفوشيوسية بالقدم مشيراً إلى أن «تعاليم الحكماء تتكون فقط من الشعائر والموسيقى»، ومع ذلك لم يستغنِ سوكو تماماً عن الأساس الثقافي الكونفوشيوسي، فقد وجد مساحة جديدة داخل الكونفوشيوسية عن طريق فصل الطبقات عن تراكمات سانغ، وعن طريق سوكو جاءت مدرسة إيدو لكوغاكا، التعلم القديم، وقد مثَّل هذا في الوقت نفسه تحرُّكاً نحو التقليدية والقدم وتحولاً نحو الطبيعية.

وفي نهاية القرن، بدأت الكونفوشيوسية الجديدة تصبح موقفاً قديماً، واستمرت الشبكات القديمة، لكن فروعهم الجديدة كانت تحول سلالة الأساس الثقافي نحو قنوات جديدة. قام كايبارا إيكان الذي يعرفه انساي شخصيّاً بدفع الجوانب الطبيعية في تشو هسي فعلياً نحو المادية التجريبية.

اعتبرت المادة/ الطاقة (تشي) أمراً أساسيّاً والمبدأ (لي) مجرد شيء ثانوي وكان الشيء المهم هو تراكم المعرفة عن طريق البحث، وهو الأمر الذي نفذه كايبارا في علم النبات الطبي، ومع كايبارا نجد ظاهرة جديدة، المفكر الياباني الذي انفصل عن أي مدرسة، مجرد فرد متميز له وضع متفرد. أصبحت السوق الآن تقدم التقدير لهؤلاء الأفراد، وقد أطلق عليه دازاي أحد منافسيه لقب أكثر الرجال تعلماً في اليابان. [سانسوم، (١٩٦٣: ٨٧)]، والأكثر تأثيراً، مع ذلك، خلفه تأسيس مدارس الملكية الخاصة، ولهذه المدارس كانت القيادة لمدرسة كيوطو، كوجيدو، التي تأسست حوالي عام: (١٦٦٢) من قبل إيتو جينزاي[٣٤]. أخذ إيتو خطوة مهمة بتبنيه لموقف التعلم القديم: قام بفصل القيم عن المبادئ الكونية، وعند تشو هسي، لي هو القانون الأخلاقي والقانون المادي في الوقت نفسه.

وعلى الرغم من أنهما متطابقان إلّا أنَّ الأولوية للجانب السابق، فالصدق هو الذي ينظم الكون، ولا يوجد شيء مثل هذا في المثالية الغربية، وقد يكون مساوياً لاعتبار أن اعتقاد المسيحية بأن «الله هو الحب» يقدم طريقة للتنظيم، والتحكم في الكون المادي عن طريق الأفعال الدينية. تأسس التجسيم الكوني الخاص بتشو هسي على ممارسة الحكم الدينية، وكانت شوائب ومعكرات تشي هي مصدر الرغبة الإنسانية، وبالتالي: شر المستوى الأدنى، ويمكن إصلاح ذلك عن طريق تأمل «لي»، حيث يستعيد الحكيم النقاء الكوني والإنساني.

تبنى الكونفوشيوسيون الجدد مع سانغ الشق التقني، وجزء من العقيدة من الزن عن طريق تعريف «لي» كجزء من الطبيعة الأصلية البوذية، وكان الاختلاف الرئيسي هو أنه بدلاً من أن يكون الفراغ المطلق والمطلق الأسمى هو شعار العالم، وهذا بدوره يتساوى مع الصدق الأخلاقي.

إيتو انساي هو الذي كسر الرابط الآن، فقد هاجم ممارسة الجلوس في هدوء (التأمل) على المبدأ (لي) الذي يكمن في كل شيء: «في الأشياء، هناك مبادئ للأشياء، ولكن القوة المادية الرئيسية هي الأساس والمبدأ يلي القوة المادية، تشي». [مقتبس في مارویاما، (١٩٧٤: ٤٤٦)]. لا يوجد مبدأ وحيد، بل المبادئ المتعددة للظواهر الطبيعية.

إن الطريق مفتوح لتطوير المبادئ الكونية والميتافيزيقية بمعزل عن الطبيعة البشرية. وعلى نفس المنوال تحررت الأخلاق كمملكة منفصلة من البحث. يبدو أن التشدد الأخلاقي لانساي غير إنساني. وأصبحت مدرسة إيتو جينزاي هي محور التطورات اللاحقة من الناحية التنظيمية وفي هيكل الشبكة. قام المبدعون الآخرون بمحاكاة كوجيدو الذي أسس مدارس الملكية الخاصة التي تحررت من النمط الكونفوشيوسي.

كان من بين تلامذة جينزاي كيتشا وكادا نو أزومامارو اللذان كان لهما دور فعال في التعليم القومي بالإضافة إلى قادة الأكاديمية التجارية كايتوكودو. تم تنظيم عقائد جينزاي من قبل الجيل التالي عن طريق ابنه إيتو توجاي، وبقيت المدرسة رائدة في العلم اللاحق حتى عام: (١٨٧١) عندما تم إلغاء جميع المدارس الكونفوشيوسية لصالح التعليم الغربي.

كان جيل: (١٦٦٥ ـ ١٧٠٠) هو الأكثر إبداعاً، فقد اشتمل على خمسة فلاسفة كبار (انساي وياماجا سوكو وكايبارا إيكان وإيتو انساي وبالإضافة إلى باناكاي، على الجانب البوذي) بالإضافة إلى شخصيتين ثانويتين (كامازاوا بانزن والباحث البوذي تاتسوجين)[٣٥]. استمر زخم الإبداع في الجيل التالي.

استمر المسار المحافظ نحو الإبداع، وقام جينزاي بتحرير الكونفوشيوسية من الدين عن طريق تحويل التركيز إلى النصوص الأصلية، وتعزيز الطبيعية باسم التقاليد، وقد تم استغلال هذا الانفتاح بشكل أكثر قوة من قبل أوجيا سوراي. كان سوراي في مركز القوة في إيدو، وكونه تلميذاً سابقاً في مدرسة هاياشي، فقد أصبح أمين الخزانة لدى الحاكم العسكري الخامس، ايوشيمين، والحارس الذي تقدم لمنصب سوراي كان زميله في بلاط البيروقراطية أراي هاكساكي الذي تدرب في نفس السلالة مثل إيتو انساي وعلى اتصال مع باحثي ميتو.

كان أراي باحثاً كونفوشيوسيّاً من جميع النواحي، لكنه ارتبط بشكل أساسي بالاهتمامات العلمانية البحتة للتاريخ وفوق كل شيء بمشاكل الحالة المالية للحكومة، وقد قلل أراي من شأن الأيديولوجية لصالح البراغماتية، وباعتبار أن العقيدة المسيحية مجرد هراء ولا تشكل أي تهديد للدولة؛ فقد رأى أنه لا توجد حاجة للانعزال عن التجارة الأجنبية. وقلل من منهج انساي فيما يتعلق بالتاريخ من أهمية تكهنات الحوليات الكونفوشيوسية التقليدية لصالح التفسير العقلاني للأحداث.

وعند اعتزاله من منصبه في عام: (١٧١٤)، قام سوراي بتأسيس مدرسة إيدو، حيث تم إنكار عقيدة تشانغ ـ تشو لصالح كوغاكا (التعلم القديم)، وكانت لهذه الخطوة من الفلسفة المتمردة نحو مقعد السلطة الكثير من المخاطر طالما أن مدرسة هاياشي قد ارتقت مؤخراً إلى مكانة عالية في الدولة، لكن علاقات سوراي الممتازة مع الحكومة قريباً ما أصبحت مركز الاهتمام الفكري.

استمر سوراي في التميز بين الكونفوشيوسية الجديدة والنصوص القديمة لإضفاء الشرعية على المراجعة الجذرية للمبادئ المسلم بها. تتكون

«الطريقة» في الأعراف الإنسانية فقط وليس في القوانين التي تحكم العالم الطبيعي، وعلى الرغم من أن الحكام يقومون بتدريس الأعراف السارية، إلَّا أنَّه لم يكن هناك حكماء منذ العصور القديمة (صفعة مباشرة للكونفوشيوسية الجديدة الخاصة بانساي التي يتدرب فيها كل رجل نبيل بالتأمل ليصبح حكيماً)، وحيث إنَّ هذا هو الحال؛ فإنَّ المعتقدات الأخلاقية مسألة خاصة بحتة.

إن الأعراف التي يمكن تعميمها هي فقط الأعراف الخاصة بالأخلاق الاجتماعية التي تختزل في الانضباط وطاعة الحكومة، وعلى هذا قام سوراي بالاعتماد على النتائج الجذرية للسياسة الاجتماعية الحالية، واقترح أن استبعاد الرتب الاجتماعية، والنظام الرباعي للساموراي والمزارع والفنان والتاجر الذي تم تبريره باعتباره يتوافق مع النظام الاجتماعي الكونفوشيوسي، وبدلاً من ذلك؛ فقد قال: «إن جميع الناس في العالم هم موظفون يساعدون الأمير الحاكم الذي هو أب لجميع الناس». [مقتبس في ماروياما، (١٩٧٤ : ٩٢)].

كان سوراي يرى أن محاربي الساموراي مجموعة عفا عليها الزمن، ومشاكلها تفهم وَفقاً للوقائع العلمانية للاقتصاديات الحديثة. أصبح الساموراي طبقة فقيرة؛ لأنهم لم يقوموا بأي عمل، وكانوا يعيشون فقط على رواتب ثابتة في منتصف السوق الاقتصادية[٣٦]، وبشكل أعم؛ فإنَّ الطلب على البضائع كان غير محدود بل العرض هو الذي كان محدوداً والنتيجة كانت الزيادة في الأسعار وتناقص تداول القطع الذهبية والفضية بسبب الديون الثقيلة.

قام سوراي بالتفكير كمحلل اقتصادي مدركاً أن التعديلات طويلة المدى أمرٌ ضروريٌّ، وكان اقتراحه هو إعطاء الساموراي إقطاعيات، وجعلهم يعيشون على الأرض، وفي الوقت نفسه تثبيت العرض والطلب عن طريق التنظيم واستعادة التدبير. كان سيتم وضع الاقتصاد بأكمله في حالة من الركود، وتحديد حركة الناس عن طريق نظام للتسجيل، وقد أدت الرؤى الاقتصادية لسوراي به إلى أن يكون سياسات محافظة بشكل كبير، بل ورجعية، لكنها كانت تتماشى مع أسلوبه التحليلي الذي يقول: إنَّه يجب

اعتبار المجتمع وَفقاً لجانب النظام الطبيعي مع الاعتراف الصريح بأنَّ السوق، إذا تم السماح لها بالعمل، لها مبادئ خاصة بها، ويجب أن تكون الحلول الاقتصادية حلولاً ملائمة، وليست مجرد مراسيم من المواعظ الأخلاقية أو تهديدات بالإجبار العسكري.

احتفظ التلميذ الرئيسي في مدرسة سوراي، دازاي شانداي، بعد سنة واحدة من وفاة سوراي: (١٨٢٧) بموقع معلمه لدعم اقتصاد يقوم على التجارة بدلاً من الزراعة، ومع دازاي، فقد تم تفكيك النظام الاجتماعي المحتوم إلى اعتبار فعال لخيارات السياسة، وعلى الرغم من كونه مذهباً تجاريّاً بدلاً من كونه تجارة حرة التي فضلها، إلَّا أنَّ الأساس الفكري كان اقتصاداً مستقلاً من الناحية التحليلية.

ارتقى سوراي ومدرسته بالعلم الفلسفي إلى قيمة في حد ذاته وقد جاء الانفصال تحت غطاء من الاستمرارية الأيديولوجية من الماضي، واستمرت المطالبة بالشرعية الكونفوشيوسية. كان المسار مفتوحاً بالفعل من قبل الباحثين السابقين الذين هيئوا مواقعهم في ضوء العقيدة عن طريق الاهتمام الانتقائي بكلاسيكياتهم المفضلة، وبالنسبة إلى تشو هسي كانت هذه هي عقيدة الوسط والتعلم العظيم، وحتى ذلك الحين ملحقات غامضة للكتاب القديم للطقوس، وبالنسبة إلى جينزاي، فكانت الوسيلة المفضلة هي المختارات وبالنسبة إلى سوراي كانت الكلاسيكيات الست التي أصبحت مقبولة بواسطة كونفوشيوس، وعلى أيدي الباحثين القدامى كان التشابه اللفظي وغموض المعنى في النصوص القديمة يستخدم لتبرير القراءات الجديدة المنشودة.

وفي أوائل القرن الثامن عشر بنى ثلاثة أجيال من المدارس اليابانية معايير لانتقاد المعرفة النصية يحفزها المنافسة المفتوحة بين الفصائل الكلاسيكية وسانغ الكونفوشيوسية، وفي الوقت نفسه طالب سوراي باحترام الحكماء مع إبعادهم عن الظروف الحديثة، ومنذ أن تغير العالم واللغة؛ كانت الطريقة الوحيدة لاستعادة الطريقة القديمة هي: التفوق في اللغة القديمة، والالتزام بالطقوس القديمة والموسيقى.

تغيرت اليابان بشكل واضح، ولذلك؛ فقد تدهورت عبر الزمن، ولكن

لا يمكن للمرء أن يحاكي الماضي، وما تم تسجيله في النصوص يتم التعامل معه على أنه تاريخ[٣٧]، إن استخدام هذا السلاح ببراعة، فقد اعترف سوراي بأن تعاليم سانغ الكونفوشيوسية تنبع من البوذية، وبالمثل فإن شنتو الذي وضع من قبل المدافعين عنه لم يتواجد من الناحية التاريخية، كما هو موضح في النصوص القديمة، وأعلن سوراي أن مذهب شنتو قد اخترع من قبل يوشيدا كاناتومو في ثمانينيات القرن الخامس عشر، استنتج سوراي نتيجة سياسية مفضلة لعلاقات باكوفو الخاصة به رافضاً حتى السيادة الاسمية للإمبراطور. كان دازاي أكثر رفضاً: «ليس شنتو أكثر من طريقة السحرة، وليس مسألة يدرسها رجل نبيل». [ماروياما، (١٩٧٤: ١٥٤)].

وفي تركيزهم النفعي على الطابع العملي العلماني ورفض التكهنات الميتافيزيقية عن قانون الجنة؛ فإن سوراي ومدرسته يشبهون مفكري التنوير الأوروبيين، بل وغالباً ما تتم مقارنة سوراي بمكيافيللي أو هوبز، ويمكن القول أيضاً: إنَّه مزيج من، **فُولتير** في عدائه لرجال الدين ومناشداته للحاكم المطلق المستبد، **وروسُّو** في رفضه المسبب لشرور حضارة السوق، ولم يكن هذا لأن المفكرين الأوروبيين واليابانيين قابلون للتبادل بعضهم ببعض كأفراد؛ بل لأنَّ مواقفهم الخاصة بهم اشتملت على مجموعات متشابهة من المكونات، ويجب تأجيل تحديد هذه المكونات، إلى أن لدينا قطع أخرى من اللغز بين أيدينا.

الاختلاف بين المذهب الطبيعي العلماني ومذهب المحافظين الجدد

أشار نجاح سوراي إلى انهيار ثوري قريب في شُعبة مذهب المحافظة الجديد. كانت مدرسة هاياشي مهجورة تقريباً حتى فترة العقيدة الإجبارية في نهاية القرن، وتحوَّل مذهب «الحكم الدينية» لانساي إلى طائفة محافظة أصغر، وفي ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر هيمن تلامذة سوراي على الخطاب، وتم دفع سعر أن يصبحوا باحثين مهيمنين، وانخفض الإبداع، وبدأ التخصص العلمي والروتين.

وبعد عام: (١٧٥٠) تورطت مدرسة سوراي في نزاعات صغيرة مع مدرسة إيتو، وتبنى عدد من المفكرين مساراً انتقائيّاً بين القضايا، وتعكير

أكثر للحواف الحادة للمذهب التي ميزت الأنظمة في فتراتها الإبداعية، وفي هذين الجيلين استلهم الخط الطبيعي للفكر إبداعات أكثر تطرفاً، والأكثر تطرفاً فيها، معزولة في شبكة الشكل رقم: (٧ ـ ٤)، لم تصل إلى أكثر من هيبة ثانوية في مساحة الاهتمام، وقام أندو شوكي الباحث الطبي الذي كان يعيش في عزلة شمال هونشو بدفع كيغاكا الكونفوشيوسية الجديدة (مذهب القوة المادية، تشي) نحو المادية الواقعية. كان هو باحث طوكيوغاوا الوحيد الذي انتقد النظام الإقطاعي بوضوح، وكان موقفه يشبه موقف روسو مديناً للساموراي والرهبان والتجار على السواء باعتبارهم غير مفيدين اجتماعيّاً.

وعلى الطرف الآخر من اليابان: قام ميورا بايان في ناجازاكي بتشجيع المنطق الجدلي للأشياء مدافعاً عن الطرق التجريبية والتحقيق في الاقتصاد.

وعند الاقتراب من الوسط؛ فقد غزا المذهب الطبيعي كايتوكودو، وقامت أكاديمية أوساكا المؤسسة في عشرينيات القرن الثامن عشر لعائلات التجار بكسر احتكار الساموراي للتعليم المقبول رسميّاً. كان مؤسسوها من تلامذة كلٍ من إتو جينزاي وسلالة انساي من الكونفوشيوسية الجديدة، وكانت كايتوكودو في سنواتها الأولى انتقائية على استحياء [ناجيتا، (١٩٨٧)، وناجيتا وشاينر، (١٩٧٨ : ٢٣ ـ ٤٣)، وكاتالار، (١٩٩٠ : ١٩)].

وفي الجيل التالي: قام تلميذ تومبناجا ناكاموتو (ابن أحد التجار الأغنياء الراعين للأكاديمية)، بالتمرد على هذه الانتقائية منتقداً الكونفوشيوسية بالإضافة إلى جميع الديانات الأخرى لصالح «دين الحقائق»، وتم طرده، ولكن بحلول منتصف القرن كان الموقف الطبيعي هو السائد في كايتوكودو، قام المدرس الرئيسي جوي رانجا (تلميذ حفيد لايتو جنساي) بشن هجوم تجريبي على العقائد البوذية مُستخدماً معرفة العلم والفلك ضد علم الكونيات القائل: إنَّ مركز العالم هو جبل سوميرو ومستويات الجحيم والجنة.

قام القائد التالي لكايتوكودو: ناكاي شيكوزن بالجمع بين الهجوم على عدم عقلانية البوذية مع دراسة الاقتصاد، والدفاع عن فضيلة مهنة التجار، هنا نرى أسلوب التنوير الأوروبي في الحركة الفكرية بكامل قوته مهاجماً الدين باعتباره عفا عليه الزمن، وربما يكون لاختيار أكاديمية التجار لمهاجمة

البوذية بعد مائة عام من استغناء الباحثين عنها له علاقة بالأوساط الاجتماعية. كانت المدارس الكونفوشيوسية قبل كل شيء محددة الساموراي في حين أن البوذية كانت معتقد عامة الناس، ولم يكن هناك شك في أن مهاجمة البوذية الشعبية أكثر أماناً من تحدي دين الحكم الكونفوشيوسي.

تم إجراء اتصال مع ميورا باين الذي قام بإرسال تلامذته للدراسة في كايتوكودو، وأصبح العديد منهم مدرسين هناك، وتم تحويل الاهتمام إلى العلم التجريبي وبخاصة علم الفلك. كان التلميذ المتفوق الذي نتج عن الاتصال بين باين وكايتوكودو هو ياماغاتا بانتو وفي عام: (١٨٠٤) قام بطرح علم الفلك الذي يقول بمركزية الشمس على المحك، صورة معرفية للعلم الموضوعي بعيداً عن تحيز الإنسان. لم يتم قبول تقسيم ياماغاتا للمعرفة إلى ما قبل علم الفلك وما بعد علم الفلك من قبل كايتوكودو لكن العلمانية التجريبية وجدت أسساً جديدة. أصبح ياماغاتا رئيساً لفرع مجلس كبار تجار أوساكا، حيث أصبح المتخصصون في الرياضة والمال مفكرين في الداخل، وقام أحد هؤلاء، كايهو سيريو، بتأسيس العلم التجريبي على حسابات مجالس تجار أوساكا العظيمة وعلى أسفاره ليشهد عملياتهم.

كان كايهو آدم سميث[٣٨] حقيقياً، وقام بمساواة لي (المبدأ) مع نقطة التوازن في التبادل معترفاً بالقانون الطبيعي الذي يحكم البيع والشراء الذي يمكن الوصول إليه عن طريق الحساب المنطقي. كل شيء يعتبر سلعة وقيمة التبادل الخاصة به، وبأسلوب متطرفي التنوير الأوروبي، فقد رفض كايهو الميتافيزيقيات لصالح الواحدية المادية، ومنتقداً أيضاً التقليدية الكونفوشيوسية والثوابت الأخلاقية المبسطة لطبقة الساموراي، وقال أيضاً: إنَّ التقسيم الطبقي هو نتيجة للظروف التاريخية، ويمكن رؤيتها وَفقاً لحقيقة أنَّه لا توجد طبقات بين آينو في هوكايدو. يُحَفَّزُ العمال بمحفزات أخرى غير العقاب، ومع كايهو لدينا دفاع واعٍ عن النظام الطبقي بالإضافة إلى العلمانية التحليلية.

ومع جيل أوائل القرن التاسع عشر أصبحت كايتوكودو هي المهيمنة، ولكنها فرع أكثر تشدداً. قاد التلميذ السابق أوشيو هيهاتشرو مدرسته الصغيرة التي تتكون من (٢٠) تلميذاً، وقاموا بحرق أوساكا في عام: (١٨٣٧) في محاولة لإثارة انتفاضة عامة ضد باكوفو. قام سليل آخر من سلالة باين ـ

ياماغاتا، أوغاتا كوان، بتأسيس تاكيجوكو في عام: (١٨٣٨) بالقرب من كايتوكودو كمدرسة للتعليم الهولندي مخصصة لعلوم الطب الغربي، ومن هذه المدرسة جاء العديد من قادة استعادة ميجي بما في ذلك فوكازاوا إيوكتنشي الذي قام بتقديم الليبرالية الغربية والفلسفة الوضعية في ستينيات القرن التاسع عشر.

وحتى منتصف القرن التاسع عشر كانت سلالات أوساكا بعيدة عن التيار السائد من الاهتمام الذي ظل مركزاً في كيوطو وإيدو، وأكثر النجاحات روعة في ساحة الاهتمام ظهر من شبكات إيتو جينزاي وسوراي، وفي الجدلية المألوفة للابتكار الإبداعي، فقد اتخذت هذه الحركة اتجاهاً مضاداً.

كان المحافظون الزائفون للتنوير الياباني يطالبون بمعارضة المذهب المحافظ الرجعي الحقيقي، ولتمهيد الطريق يجب أن نتأمل في حقيقة أن مذهب سوراي فصل المجالات العامة والخاصة: وهذا يعني أنَّه كان يتم التعامل مع القضايا العامة للقانون وَفقاً لمعايير مختلفة عن المسائل الخاصة بالمعتقد الأخلاقي؛ لذلك فإنه في السابقة القضائية لعام: (١٧٠٢) عندما قام: (٤٧) رونين (ساموراي دون سيد) بالانتقام لمقتل سيدهم السابق عن طريق قتل أحد موظفي الحاكم العسكري، ورأى سوراي أن التزامهم بالقانون الأخلاقي للساموراي غير ذي صلة ويجب معاقبتهم لخرق القانون العام[٣٩] استمر تفريق سوراي بين الممالك الفكرية جنباً إلى جنب مع التحول في هيكل التعليم أيضاً، وتم التغاضي عن العقائد الدينية غير المألوفة طالما أنَّها حدثت داخل المدارس.

وفي مدرسته ظهر التخصص بين هؤلاء المعنيين بالمسائل العامة (الاقتصاد والسياسة الحكومية بشكل أساسي)، وبين المكرسين للعلم باعتباره مملكة ثقافية في حد ذاته، وبدلاً من أن يكون التركيز على الدين والأخلاق، كان تركيزهم على الأدب وفقه اللغة. استمر ذلك في الاهتمامات الرئيسية النصية للأدباء الكونفوشيوسيين، وكان من الممكن أن يثير الخلافات بين الأدب الياباني والصيني بالإضافة إلى الانقسام طويل الأمد بين القيم الجمالية والقيم الأخلاقية الدينية.

نشأ عن النزاعات الأدبية حركة أيديولوجية للتعليم القومي، وقد كان كامو مايباتشي هو مركز الاهتمام، وقد انبثق عن علاقات الشبكة التي جمعت بين جانب الأدب وفقه اللغة لسلالة سوراي مع التشدد المتزايد لكهنة شنتو، وبين مدرسيه كان هناك بالفعل موقف نقدي للفلسفة الكونفوشيوسية.

كان هوري كيزن معادياً بوضوح لمبدأ لي، وخاصة لأنه كان فكرة تجريدية، وبالتالي قابل للتطبيق بطريقة لا معنى لها ولا تقوم بتوضيح أي شيء مادي(٤٠). كان الدفاع عن المصلحة الذاتية متنامياً، وتشجع مايباتشي على إظهار أهميتها الكبرى بمناسبة نزاع في أوائل أربعينيات القرن الثامن عشر حول تدريس الشعر في بلاط ابن الحاكم العسكري. قام جناح الشئون العامة في مدرسة سوراي بالإضافة إلى سلالة الكونفوشيوسية الجديدة التي تنحدر من أراي هاكساكي بمهاجمة الشعر باعتباره عديم الفائدة. قام راهب شنتو كادا نو أزومامارو التلميذ السابق لإيتو انساي بإعطاء محاضرات في الشعر في بلاط إيدو منذ كان مايباتشي تلميذه أيضاً، وطلب القسم الداعم للشعر في البلاط من مايباتشي إعداد دفاع عن الشعر، وقاموا بمكافئته بإعطائه راتباً رسميّاً ليقوم بتدريس الشعر الياباني.

قام مايباتشي بتشجيع الشعر باعتباره محور التحالف الفكري الجديد، وقال: إنَّه يجب إزالة التفسيرات الكونفوشيوسية من تعتيم التطور النقي للأدب الياباني، ويجب أن يقترب العلم من مواده عن طريق اللغة اليابانية. حدث الانفصال تقريباً في أوروبا عندما تبرأت الحركة الرومانسية من اللاتيني باعتباره لغة العلم، واستبدلته بدراسة اللغات القومية، ربط مايباتشي بين هذه المطالبة بالاستقلال العلمي لتخصصه مع دراسة سجلات شنتو القديمة والأساطير. يمكن رؤية ذلك جزئيّاً باعتباره تحركاً للحشد المتزايد لرهبان شنتو، لكنه أيضاً كان له جذور في توسع وتراكم العلم النصي عبر الأجيال الثلاثة الماضية.

كان الرائد الفردي للتعليم القومي الذي أطلق عليه بأثر رجعي كيتشا راهب شينجون سابقاً في جيل عام: (١٦٦٥)، وقد تم توظيفه من قبل مدرسة ميتو ليعمل كعالم معلق على كتابات مان يوشو (القصائد القديمة بأسلوب واكا) التي تم جمعها لأول مرة في أواخر القرن السابع.

تمت كتابة هذه النصوص بالمفردات الصينية اليابانية التي عفا عليها الزمن من الفترة التي لم تكن الكتابة فيها قد توحدت بعد، وبالتالي: لم تكن مفهومة من فترة طويلة وأصبح تفسيرها تخصصاً جديداً الذي قام مايباتشي باستكماله. [نوسكو، (١٩٩٠: ٩، ٥٧ ـ ٥٨)].

جدير بنا هنا أنَّ نقوم بعمل وقفة ودراسة لعملية تطور الوعي الخاص بعقيدة، أو مذهب الشينتو "Shinto"، وبالرغم من أنَّ هذا المذهب غاية في القدم، إلَّا أنَّ مذهب الشينتو كان دائماً متجنباً للأعمال الفكرية الأساسية، ولم يكن قادراً أبداً على الحفاظ على التطوير المستقل داخل وحدات شبكات التواصل، حتى تم اعتمادها وتبنِّيها أخيراً من قبل مجموعة من مثقفي توكوغاوا "Tokugawa"، وقد كان السبب الجوهري وراء ذلك تنظيمياً في الأساس، فالشينتو لم تكن طائفة واحدة فقط إنَّما كان معتقداً يشمل الآلاف من الأضرحة التي تشتمل على آلهة خاصة بهم، وقد كانت الهبات المادية الخاصة بهم بسيطة للغاية، حيث لم يكن هناك دافع أو غاية معينة للعبادة، فلم يكن هناك أية تمثيلات من شأنها الحفاظ والإبقاء على شبكة التواصل الفني، كذلك لم يكن هناك أي هيئة خاصة بالنصوص المذهبية التي من شأنها أن تكون نظاماً تعليميّاً يمكن بناؤُه وتشييدُه على غرار المذهب البوذي، وبالنسبة إلى كهنة مذهب الشينتو: فقد انحدروا من عشائر معينة، وكان كل ضريح من الأضرحة يورث داخل العائلة أو الأسرة، وبالتالي: لم يكن هناك شبكة تواصل واسعة لتعيين أو تعميم نظام تدريبي، كما هو الحال داخل الأديرة والأضرحة البوذية.

ولقد انتشر مذهب الشينتو على مدار القرون بصورة كبيرة من خلال اتباع السياسات الفضلى والموجودة بالمذهب البوذي، وقد كان ذلك في البداية يرجع إلى أن أصحاب المذهب البوذي كانوا قد تغلغلوا داخل المناطق الريفية واستفادوا من الأضرحة والأماكن المقدسة الأصلية الموجودة، حيث استخدموها كأسس جوهرية لإضفاء الشرعية المحلية، بعد ذلك وبصفة أكثر شمولية تم ذلك من خلال سياسة الإبقاء على التواصل المرغوب به مع البلاط الإمبراطوري، التي جعل طقوس هذا المذهب في مكانة تعلو كافة ارتباطاتهم مع العدد القليل الأكثر شهرة من أضرحة الشينتو.

وقد ساعدت البوذية في إعطاء الشينتو كيمى (الآلهة الأصلية) وجوداً

وأهميةً فكرية أكثر اتساعاً وانتشاراً، وكان ذلك في البداية من خلال تقديمهم باعتبارهم حلفاء أو مظهراً من مظاهر البوذيين والعقيدة البوذية، وخلال فترة الاضطرابات السياسية التي أثرت على الكيانات الدينية، قام أصحاب مذهب الشينتو بتقليص سماتهم الخاصة، وقاموا بتصوير ووصف عقيدتهم ومذهبهم على أنه ذو دلالة أخلاقية معنوية وميتافيزيقية أوسع وأكبر[٤١]، وبوصف الشينتو كعقيدة معممة، فإنها تعتبر عقيدة متطفلة على العقيدة البوذية، ومثل هذه التبعية التنظيمية تعزز عملية التوفيق بين المعتقدات المذهبية أو في أحسن الأحوال تعزز من الاقتباسات المقنعة.

وفي بدايات التوكوغاو، تم تطبيق نظام معاد للعقيدة المسيحية، حيث كان يقضي هذا النظام أن تسجل كافة الأسر ضمن المذهب البوذي كذلك التسجيل ضمن كهنة الشينتو، وعلى الرغم من أنَّ هذا الوضع قد أرهق الدعوى لعقيدة الشينتو، إلَّا أنَّه قد ساعد بصورة حيوية على تحسين صلاتهم التنظيمية، وقد كانت أضرحة عقيدة الشينتو خاضعة لنفس اللوائح التنظيمية للشعائر الدينية الخاضعة لها العقيدة البوذية، كما أصبح هناك نوع من الاتصال من خلال وجود مناورات بين عقيدة الشينتو وإدارة عقيدة الشغونال Shogunal إلى جانب وجود نوع من إعادة التخطيط والتنظيم للشبكات الفكرية، ويلاحظ أنه في الوقت الذي تعرضت فيه الديانة البوذية لهبوط وتدهور محسوبية الطبقات العُليا بها، وذلك نتيجة لتمرد الكونفوشيوسية، حازت عقيدة الشينتو في هذا الوقت على فرصة مفاجأة للمطالبة بمكانتها المستحقة، وفي هذا الوقت بدأت عشيرة واتاراى Watarai التابعة لإيسي Ise في انتقاد العقيدة البوذية باعتبارها عقيدة أسوأ وأكثر شرّاً من الديانة المسيحية، واقترحت حينها التحالف مع أصحاب عقيدة الشينتو الكونفوشيوسية.

وبدأ أصحاب عقيدة الشينتو في التوجه بدرجة أكبر إلى السياسات القومية الخاصة بمدرسة الميتو، وهي المدرسة الأكثر تشدُّداً والأكثر خصومة وعداء للديانة والعقيدة البوذية، وقام ابن عم اللورد ميتو الذي كان يعد منافساً له وهو اللورد أيزو Aizu بترقية تلميذه والمدعو Yoshikawa Koretaru ليصبح الباكافو bakufu الرسمي المسؤول عن طائفة الشينتو، الذي سعى في محاولات عديدة للارتقاء بفرع اليوشيدا Yoshida، وهو من فروع عقيدة

الشينتو، وذلك ليجعله بمثابة عقيدة قومية، وذلك داخل إطار عقيدة الشينتو، وقد تم الاعتراض على عملية التوفيق الفلسفي بين العقيدة البوذية وعقيدة الشينتو، وتم رفضها رفضاً دامغاً[٤٢]، وفي هذا الصدد قد قام كوريتارو بتفسير الكامي Kami على أنها Neo-Confucian li لكل مظاهر المبدأ الكوني الغيبي التسلسلي. [Kitagawa، (١٩٨٧: ١٦٤)].

وبالرغم من أنَّ عقيدة الشينتو قد اختفت وأصبحت محلية النطاق في وقت سابق، إلَّا أنَّها أصبحت الآن أكثر تنظيماً ومركزية ومستعدة للقتال، وبمجرد الشعور بوجود فرصة متاحة، ومع هذا الجيل، فقد قام أنساى باقتراح وتقديم تصوره الخاص والجديد عن عقيدة الشينتو، وذلك من جانب وجهة نظر التيار الكونفوشيوسي.

لكن الأوضاع لم تظل ساكنة ومستقرة، حيث تعرضت مدرسة التيار الكونفوشيوسي للهجوم من قبل العلمانيين، وكان نتيجة ذلك انهيار وتلاشي مدرسة التيار الكونفوشيوسى، والآن؛ فإنَّ تيار السوراى Sorai المعاصر والتابع لكادا Kada، وليس أزيماموروا (Azumamaro) قام بإزاحة عقيدة الشينتو من تحت ظلال الكونفوشيوسية، حيث قام تلميذه مابوتشي (Kamo Mabuchi) بتشريع الانفصال الفكري ذي الأيديولوجية شاملة النطاق للدراسات اليابانية المتفوقة[٤٣]، وفي الجيل التالي؛ فإنَّ التعليم القومي (kokugaku) تم ترقيته ورفعه من قبل موتوري نوريناغا (Motoori Norinaga) (وهو تلميذ آخر من تلاميذ هوري كايزان (Hori Keizan) بالإضافة إلى تلميذه الآخر كامو مابوتشي بحيث يكون مذهباً يطالب بأن يحل محل الكونفوشيوسية بمختلف طوائفها.

وقد حدث وأن أصبحت مدرسة نوريناغا قريبة من ضريح إيسى، وبهذه الطريقة فقد التقى نوريناغا مع مابوتشي خلال أسفاره للتورع، والتحق به كتلميذ له، وظلَّ على اتصال دائم ومستمر معه، وحيث إنَّ إيسي Ise أصبح مركزاً لرحلات الحج التي يتم تنظيمها من قبل الشبكة الوطنية، فإن نوريناغا قد حاز على عدد كبير من التلاميذ في مدرسته الخاصة.

وقد قام نوريناغا بتحويل التعليم القومي إلى دفاع فلسفيّ متطور للمصلحة الذاتية، حيث قام برفض جميع التفسيرات الميتافيزيقية على اعتبار أنَّها تعد تدخلات خارجية، وقد أعلن أنَّ كُلّاً من المذهب البوذي والكونفوشيوسي على حد سواء مليء بالتناقضات المنطقية، وذلك نظراً

لأنَّهم قد تم صياغتهم وتأسيسهم باعتبارهم فلسفات كونية، وبالتالي: فهذه المذاهب تعتبر مجالاً مفتوحاً للدحض والنقض، وعلى نفس المنوال؛ فإنَّ عملية التوفيق بين معتقدات طوائف مذهب الشينتو التيار الكونفوشيوسي ليس له أية مبررات(٤٤). حتى وإن كان العقيدة الكونفوشيوسية متفوقة من الناحية الأخلاقية؛ فإن مذاهبها ـ من وجهة نظر نوريناغا ـ تتدنى إلى الأخلاقيات المِكيافيللية، كما أنها أدنى من الممارسات اليابانية، وقد قام نوريناغا بترقية وجهة النظر التاريخية كي تصبح معياراً يمكن من خلاله رفض كافة المذاهب العقلانية، سواء أكان ذلك بالنسبة إلى الكونفوشيوسية الجديدة أو القديمة.

وقد كان تخصصه النصي هو الكوجيكي Kojiki (وهي عبارة عن وثائق تسجيلية للأمور والقضايا القديمة، التي تم تجميعها من الحوليات والأساطير القديمة في: ٧١٢)، التي تعد تحوُّلاً عن النصوص الأدبية لـ مابوتشي وأسلافه إلى النصوص الدينية التي منحت لـ نوريناغا مع السلطة والتخويل الديني الممنوح له، فليس هناك سبيل لإيجاد تفسير منطقي لعمر الآلهة، ولكن الفرد يمكنه فقط أن يبدأ من خلال الوحي باعتباره اقتحاماً خارقاً للعالم الدنيوي، فكافة مصطلحات النعيم، والطبيعة، والشئون الإنسانية جميعها تعزى إلى كامى Kami، لكن هذا التخصيص والوصف الفائق لا يعتبر مبادئ يمكن للعقل تقبلها.

ونجد أنَّ الوضع الخاص بـ نوريناغا يعد مزيجاً بين كل من الدراسات التاريخية والفلسفية ودراسات التوحيد، ومن هنا فإنَّ الكامي يمكن أن يتم تعريفه باعتباره «أي شيء خارجٍ عن نطاق المألوف والمعتاد، الذي يمتلك القوة الفائقة أو يمتلك الرهبة المُلهمة» [Kitagawa، (١٩٨٧: ١٦٥)].

ومن هذا المنطلق؛ فإنَّنا نمتلك تعريفاً واضحاً وموازياً لتعريف رادلوف أوتو (Rudolf Otto) حول المقدسات، ونجد أنَّ نوريناغا يشبه إلى حد كبير المسيحيين اللاهوتيين الأرثوذكس الجدد الذين ظهروا في مطلع عام: (١٩٠٠م)، ومن خلال أسلوب شفيتزر وبارث (Schweitzer and Barth) فقد تم استخدام الدراسات النصية بحرص لتوضيح أن الإيمان الحقيقي لم يكن أبداً قاصراً على المبادئ الأخلاقية والمثالية التي اعتقد بها البروتستانت الليبراليين، حيث لا يوجد منطقة وسطى طبيعية بين كل من العلمانية والدين،

ومن خلال الفكر العلماني الخالص لإريهوس Erhos؛ فإنَّه في حقيقة الأمر يدافع عن الدين، ولكن ذلك فقط من خلال إظهار التقاليد الدينية بذاتيتها الخالصة وعدم عقلانيتها.

وفي بدايات عام: (١٨٠٠م)، قام أحد أفراد الجيل اللاحق من نسب نوريناغا وهو هيراتا أتسوتانس (Hirata Atsutanc) بزيادة التطرف والتشدد فيما يتعلق بحركة تيار الشينتو الذي كان لا يزال قائماً، حيث أعلن أن منظمة الشينتو نفسها يجب أن يتم تطهيرها من آثار التوفيق بين المعتقدات، وذلك بالنسبة إلى كل من طائفة شينتو التابعين لمدرسة أنساي سويكا المتأثرة بالمعتقدات الصينية وطائفة شينتو التابعين لمدرسة يوشيدا (Yoshida) المتأثرة بالبوذية، وقد كان هيراتا هو أحد آخر المفكرين ذوي الأهمية والمشاركة الكبيرة والمنتسب بصورة مباشرة إلى مدرسة أنساى، التي كانت خامدة فكريّاً على مدار أجيال، وقد كان مصدر وحي وإلهام هيراتا هو نوريناغا، وذلك في الوقت الذي انخفضت به الدعاية الخاصة بالدراسات التاريخية الشعرية في مقابل الدعاية السياسية الدينية، خلال وقت لاحق من هذا القرن أصبحت مدرسة هيراتا معروفة بأنها مدرسة للوطنيين المتطرفين المقاومين للتغريب، فقد ساعد هيراتا في تمهيد الطريق لتصعيد هذه التجارب الفكرية، فقد قام بالفعل بإيجاد تفسير عقلاني لعقيدة الشينتو من خلال تقديم «مركز النعيم الرباني التوحيدي» على كل من أماتيراوس، وآلهة الشمس، كما قام بدمج المفاهيم والأفكار الخاصة بالخلق والإيمان والآخرة والمأخوذة من مصادرة مسيحية منتقاة إلى جانب تعليم اللغة الهولندية، وعلى الرغم من دعواه ومطالباته؛ فإنَّ هيراتا لم يكن من الأشخاص الرجعيين المتعمقين لكنه كان من التيار المحافظ العصري، ومن الممكن أن نجد نظراء له في كل من فرنسا وإنجلترا في نفس الفترة.

التيار المحافظ والإبداع الفكري

لقد شهدنا طوال تاريخ المنظمات الفكرية اليابانية وجود تيارٍ محافظٍ بالنسبة إلى ما يتعلَّق بالابتكار والإبداع، ونرى في مسار الفكر الأيديولوجي للتوكوغاوا تركيز النظر إلى الماضي دوماً، وقد اكتسبت ثورة التيار الكونفوشيوسي شرعيتها ضد مدرسة الزن Zen من خلال الحاشية الوطنية،

وقد أوضح هاياشي رازان أنَّ أضرحة الشينتو تسبق تاريخيّاً في وجودها الأضرحة البوذية، على الرغم من أنَّه حرف ذلك ووجهه إلى دعم ومساندة لشو هيس من خلال تشبيه أسلوب «لي» Li بأسلوب كامي Kami، وقد نادى وطالب إنساي Ansai بتطهير التيار الكونفوشيوسي الياباني من الحلول التوفيقية التي قدمت من قبل مدرسة هياشي Hayashi، وقد تفوقت مدارس إيرو جينساي (Iro Jinsai) ووبوشيدو ياماغا سوكو (Yamaga Soko's Bushido) للتعليم القديم على مدرسة سانغ الكونفوشيوسية الجديدة، وذلك من خلال توجهها للنصوص الكونفوشيوسية القديمة.

إنَّ هذه النصوص لم تكن سهلة التقاليد، وقد بدأ التطور من خلال الزيادة الحادة في مستويات ومعايير البحث العلمي، الذي استمد قوته من الصراعات المعاصرة القائمة في الأوساط الفكرية بين المفكرين المتنافسين، وهذه الصراعات عملت على بناء وتراكم العديد من الابتكارات المفاهيمية والأدوات الفنية.

وقد قام كلٌّ من جينساي وسوراي، وهم من الذين صنفت أعمالهم على أنها أعمال كونفوشيوسية خالصة، بالتمييز بين كل من علم الكونيات «كوسمولوجيا»، والعلوم الأخلاقية، والشئون العامة من حيث الحساسيات الخاصة بكل منهم، وقد أقر أتباعهم، وانتقدوا النظرة التجريدية في أعمالهم باعتبارها تمييزاً عن المبادئ الملموسة.

وتلا ذلك تصاعد موجة من الانتقادات تجاه نمط المذهب الطبيعي لسوراى علاوة على الحدة الفلسفية به، وقد تم الإقرار بالقيود الطبيعية إلى جانب الادعاءات التخصصية بصورة صريحة، وفي الوقت الذي كان يعيش به كل من كامو مابوتشي وموتوري نوريناغا، فقد كان النقد التاريخي في حد ذاته يؤكد على الاستقلالية أو بمعنى آخر يهيمن على الأجواء لصالح المعارف.

ونجد أنه لم يكن من السهل أو اليسير أن يتم النهوض بعقيدة الشينتو الجديدة من كونها عقيدة ذات جذور غير متكاملة لكي تصبح عقيدة رسمية موجودة وحائزة على الاهتمام داخل المجال الفكري، فقد تم ابتكار وتأسيس جوهرها الفكري من خلال عملية التراكم العلمي للجدل المستمر بين العلماء

والمفكرين على مر الأجيال، حيث إنَّها تستند بدرجة أكثر تحديداً إلى الاختلافات بين المفكرين والعلماء المتخصصين، وذلك بداية من النصوص الصينية الواردة بها، ثم اعتمادها المستمر على الاستكشاف الكلاسيكي واعتمادها بعد ذلك على الأمور القومية المتعلقة بالعصور القديمة، وذلك من خلال استخدام أسلوب مواز ومضاه للتسلسل الأوروبي في العصور الوسطى لكل من مفكري الأفلاطونية، والأريستوتيلينية، ومفكري الإنسانية لعصور النهضة وأخيرا مفكري العاطفية القومية عام: (١٧٠٠م).

والحقيقة هي أن مدرسة غوتنغن (Gottingen) للغويين وعلماء اللغة، إلى جانب مدارس كل من فينكل مان (Winckelmann) والأخوين غريم (Grimm)، كانوا من التابعين لـ «العلمانيين» والمعاصرين لعصر التنوير بفرنسا، وذلك ما يجب أن لا يكون مفاجئاً لنا، فقد رأينا النمط نفسه في اليابان، حيث كانت كل من الحركات العلمانية الطبيعية والقومية الأثرية متعاصرتين، حتى إن القائمين بها كانوا أبناء عمومة، وهذه ليست قضية من قضايا الحياة الفكرية التي تتم في صورة دورية، لكن بدلاً من ذلك؛ فإنَّ الفترات الإبداعية دائماً ما تخلق من خلال المتعارضات المتزامنة، وهناك قاسم مشترك على مستوى القواعد التنظيمية الأساسية: ففي كل من اليابان وأوروبا كانت هذه الحركات تستند إلى التوسع الثقافي الفكري بهذه المناطق، الذي يجمع بين النشر الأدبي والتعليم الرسمي.

ومن هنا؛ فإن كافة التيارات المحافظة الحديثة التي نشأت في مختلف الأماكن قد نشأت باعتبارها نتيجة لعلمنة المجتمع ـ أو بمعنى آخر: تراجع قيمة المؤسسات الدينية ـ، وظهور نظام تعليمي مستقل[٤٥].

ويُلاحَظ أنَّ التيار المحافظ الياباني هو ظاهرة مستحدثة، وممَّا لا شكَّ فيه، هو أنَّ القيمة السياسية التي اكتسبها ذلك التيار، وذلك في حالة توازن كافة طوائفه؛ فإنَّه يعتبر فريداً من نوعه، ومميزاً، ويجب أن يعزى إلى الظروف الخاصة لليابان، ولكن التاريخ الأوروبي الحديث لا يخلو من الأيديولوجيات الخاصة بالتيار المحافظ وأيديولوجيات تمجيد الماضي، التي برزت على وجه التحديد في نطاق الأدوات الفكرية للرقي الفكري الحديث.

وهناك درسٌ عامٌّ، وهو أنَّ التيار المحافظ باعتباره اتجاهاً أيديولوجيّاً فهو دائماً ما يكون خادعاً، فليس هناك شيء مثل الدعوة إلى إعادة بناء الأمم الماضية، وهذا ما له معنى كبير بالنسبة إلى صدى متناقضات التقاليد والإيمان ذو الطبيعة المحدودة التي تم تشكيلها من خلالهم، فالتيار المحافظ مثله مثل أي شيء آخر يوجد بالعالم الفكري، فهو وليد الصراعات والتناقضات، حتى وإن بدا الجمع بين التحالف الديني السياسي وبين النظام السلطوي الاستبدادي، كما لو أنه سوف يساعد في أن تصبح أية إبداعات في المجال الفكري غير مشروعة؛ فإن الإبداع لا يمكن أن يتم كبته وإجهاضه.

فبمجرد أن تتماثل كافة الظروف التنظيمية للهيئات الكبيرة من المتخصصين المتعلمين من أجل التواصل فيما يتعلق بشئونهم؛ فإنَّ التجزئة الكامنة في الاهتمامات الفكرية سوف تُولِّد اختلافات في التركيز على هدف ما، وذلك يتم خلقه من خلال أية مادة نصية متراكمة متاحة، والمهم ليس أن هذه النصوص في حد ذاتها قد تكون قديمة وذات طبيعة محدودة، أو أن مضمونها المعلن قد يكون مشدداً على الجمود ومعارضاً للإبداع.

فالإبداع من السهل أن يتنكر تحت ستار التقاليد، لكن الأهم من ذلك هو ما يحدث عند ظهور الإبداع من خلال مستويات مفتوحة من التجريد وسطور من التساؤلات التي لا تندرج ضمن الطوائف والمتناقضات الكلاسيكية القديمة، وبالتالي: فإنَّه يمر دون أن يتم ملاحظته حتى يصبح شديد التعمق.

ومن المنظور العالمي؛ فإنَّ السعي نحو علمنة التعليم عادة لا يأتي من خلال الأطراف القوية المعادية للدين أو العلمانية، لكنه يأتي من خلال حقيقة أن المحافظين المتدينين المتنافسين يتصارعون من أجل منع فرض سيطرة كل منهم على الآخر.

وبالتالي: فإنَّه في إنجلترا، وفي الفترة من: (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠)، قد كان هناك ضغوط متزايدة من أجل جعل الجامعات خارج سيطرة الكنيسة، وذلك نتيجة للصراع بين الطوائف المتنافسة داخل الكنيسة المسؤولة في إنجلترا. [انظر: الفصل (١٢)][٤٦]، وفي واقع الأمر: فإنَّ علمنة التعليم في توكاغاوا

قد تم الترويج له، وذلك نتيجة للتناقضات واسعة النطاق بين كل من الكونفوشيوسية البدائية ـ الدينية وبين البوذية السائدة بالدولة، وفي ميجي، فقد كان فرض عقيدة الشينتو باعتبارها عقيدة للدولة حلّاً توفيقيّاً ووسطيّاً، حيث كان بمثابة نافذة لتناول العلمنة الكلية للتعليم تقريباً كما كان ذلك الحل الفعال للفصل مابين الدولة والكنيسة، حيث كان ذلك ارتقاء بأضعف وأقل الديانات اليابانية تنظيماً لتكون طائفة دينية مكرسة بصورة خاصة للإمبراطور (الذي ظل صوريّاً دون التأثير على النخبة والصفوة السياسية)، وبالتالي: توقف تأثير كل من المدارس الكونفوشيوسية للمفكرين والديانة البوذية بالنسبة إلى الجماهير عن التأثير على السياسات الثقافية، وهنا مرة أخرى: فإنَّ التيار المحافظ التقليدي لم يمنع الهيكل الإبداعي الضخم، حتى إنه قد وفر التغطية الأيديولوجية.

أسطورة الانفتاح الياباني

لم تكن استعادة ميجي، وانفتاح اليابان على الغرب نقطة التحول في التاريخي الياباني بأي حال من الأحوال، فاليابان لم تكن منعزلة بهذه الدرجة عن المصادر الخارجية، حيث كان النخبة والصفوة من أهلها في موضع اختيار فيما يتعلّق بما يقوموا باحتوائه من الأفكار الخارجية.

وفي الحقيقة: إنَّ المهاجرين هم من استمروا في جلب المستحدثات الثقافية المستوردة، وبهذه الطريقة؛ فقد توصلوا إلى مذهب أوباكو (Obaku) التابع لعقيدة الزن في عام (١٦٥٠م)، كذلك الحال بالنسبة إلى مؤرخ الأسر الصينية الحاكمة (٩٨ في الشكل رقم: ٧ ـ ٤) الذي دعا للالتحاق بمدرسة ميتو.

وقد كان التعليم الغربي متاحاً من خلال الاتصالات الصينية، إلى جانب قنوات التعليم الهولندي، التي كانت قد حازت على انتباه أكثر بكثير ممَّا تستحقه في توجهها لإحياء الماضي الأوروبي، وإذا كانت هذه المواد هي الطريقة الوحيدة للتأثير على الحياة الفكرية بتوكوغاوا؛ فإن ذلك كان نتيجة أن الشبكات الإبداعية للسكان الأصليين كانت مؤهلة بدرجة عالية بما يكفي لملء هذه المساحة من الانتباه.

العلمنة باعتبارها وسيلة من وسائل الإنتاج الفكري

لقد كانت الهياكل التأسيسية الرئيسية للمجتمع الياباني الحديث كامنة بالفعل في النواحي الحاسمة للفترة السابقة لتوكوغاوا، فالسوق الرأسمالية التي تزايدت في وجودها بعد انفتاح ميجي لم تنشأ نتيجة هذا الفتح، وبالمثل يمكن أن يقال بالنسبة إلى العلمنة، ووَفقاً لما يعرفه علماء الاجتماع عن الدين من المنظور الخاص بأواخر عام: (١٩٠٠م)؛ فإن العلمنة ليست عبارة عن التحول إلى كل شيء أو اللاشيء فيما يتعلق بالمعتقدات، فالعلمنة لا تتطلب من الغالبية العظمى من الجمهور أن يرفضوا ويعترضوا على ما هو خارق للطبيعة، والأهم من ذلك هو أن نقطة التحول المؤسسي يتم تخطيها عندما تصبح وسائل الإنتاج الفكري مستقلة بصورة شبه تامة عن الطائفة الدينية، وبمجرد حدوث هذا التحول المؤسسي ـ فإن المفكرين ـ من بين كافة الأشخاص الذين يهتمون بصورة مباشرة بأحوال السلطة داخل مجال الإنتاج الثقافي ـ سوف يدافعون عن الاستقلالية الذاتية لأفكارهم الخاصة.

وهذا لا يتطلب من العديد (أو في الواقع أي) من المفكرين أن يصبحوا من المتشددين الملحدين، وفي الواقع: فقد فتحوا المجال للنشاطات الفكرية التي أقروا استقلاليتها في النهاية عن الالتزامات الدينية، وهاجموا الدخلاء الذين يدخلون إلى هذا المجال على أنهم غير شرعيين، وذلك مثلماً فعل كل من جينساي وسوراي في الفترة القريبة من عام: (١٧٠٠).

كانت هناك العديد من القوى التي تضغط في اتجاه العلمنة خلال ذلك الكيان المؤسسي:

(١) لم تعد الهيئات الحكومية التي تعمل بصورة مستقلة في مجال التطوير الإداري تعتمد على رجال الدين لمهاراتهم الأدبية، وهذه الفجوة تم تجاوزها تقريباً خلال الجيل الثاني لتوكوغاوا.

(٢) ظهور النشر الإعلامي الشامل، الذي يمكنه بالطبع تسويق وبيع أوراق الدعاية الدينية والسياسية، وعندما لا يكون خاضعاً لسيطرة المنتجين الطائفيين؛ فإنَّ منتجاتهم تدخل في منافسة مع كافة أنواع الإعلام الترفيهي الأخرى[٤٧]، ومثل هذا النوع من الأسواق كانت بينة وظاهرة بدرجة كبيرة في الفترة من: (١٦٦٥ ـ ١٧٠٠).

(٣) أصبحت المدارس مستقلة عن الكنيسة (الطائفة)، وهذا السوق التعليمي الضخم الذي بدأ مع المدارس ذات الملكية الخاصة في منتصف عام: (١٦٠٠م)، قد انبثق منه نظام ضخم لكافة مستويات الفئة الاجتماعية، وذلك بحلول عام: (١٧٣٥، أو ١٧٦٥).

وهذا لا يعني أن التعليم داخل الكنيسة لم يكن موجوداً، خاصة في المناطق الريفية، أو أن بعضاً من المدارس الخاصة لم تحاول أن تجعل من نفسها داخل طائفة دينية، وقد كان مجال التميز في التعليم العلماني الياباني يكمن في أنه حدث أوّلاً في الأسواق الخاصة، حيث كانت المدارس الحكومية تمثل طرفاً صغيراً ومتأخراً في التوسع إلى حد ما.

ونجد أن ما قام به النظام السلطوي بميجي (Mejii) فيما يتعلق بالعلمنة كان يهدف إلى تطبيق التعليم العام الشامل الخاضع للرقابة والسيطرة الحكومية. وهكذا فإن المجتمع الياباني خضع لمرحلة ضد إكليريكية de-clericalization بكل ما يحمله المصطلح من معنى، وقد كانت هناك فترة نشط بها إبعاد الرهبان البوذيين، وقمع المدارس الكونفوشيوسية، وبناء نظام ضخم من المدارس الخاضعة للسيطرة الحكومية. [Ketelaar، (١٩٩٠)، Collcutt، (١٩٨٦)].

وكانت كافة هذه الأعمال من جانب العديد من الأطراف في صراع الـ de-clericalization لا بأس بها في إطار مجموعة من النزاعات حول التوظيف في التعليم العام والمزايا الضريبية للطائفة التي احتلت (Bismarck's Kulturhampf)، الجمهورية الفرنسية الثالثة، أو إيطاليا بعد توحيدها، ومرة أخرى فإن التزامن في التواريخ مع اليابان يعتبر أمراً لافتاً للأنظار.

وبالنسبة إلى أخلاقيات وسمات الحياة الفكرية التي تأسست في السوق التعليمية لتوكوغاوا، فقد تم اتباعها دون وجود أي معوقات في هذه الشروط الجديدة للتعليم العام الشامل.

أما بالنسبة إلى المدارس الخاصة: فقد أصبحت علمانية وتم تسييسها، حيث كانت توجهاتها نحو السياسات العامة تتراوح بين الاقتصاديات والهندسة النفعية للترتيبات المجتمعية، التي تأجل مباشرة إلى فترة الإصلاح، وهذا ما كان يمثل الفائدة الأساسية للمفكرين اليابانيين الموجودين في الجيلين الماضيين لتوكوغاوا ابتداء من: (١٨٠٠م) فصاعداً.

وقد كان التغير الهيكلي المهم حقّاً عند ميجي فيما يتعلق بالحياة الفكرية هو الاستيراد من الجامعة الأوروبيين (التي يمكن القول بأنها الألمانية)، ولماذا يكون هذا أمراً مهمّاً؟ فقد لاحظت مقدار التشابه بين كُلٍ من مفكري توكاجوا والفلاسفة الأوروبيين، وذلك في عام (١٧٠٠م)، من حيث توجهاتهم نحو الشئون العملية أو نحو الأدب وإزدرائهم للميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة) والفلسفة المجردة.

وقد كان نمط التنوير الفكري متمثلاً في نمط الشبكات الفكرية غير الأكاديمية والمعادية للخطاب الفلسفي الذي نشأ وترعرع في اتصال مع علم اللاهوتية في الجامعات التي تسيطر عليها الكنيسة، وقد عاودت الفلسفة المجردة الظهور مرة أخرى في أوروبا فقط مع إصلاح الجامعة الألمانية في أجيال إيمانويل كانط وفيشته، ويشبه مفكرو طوكيوغاوا مفكري عصر التنوير في أوروبا قبل تغلغل إصلاح الجامعات الألمانية.

وقد قدم التعليم المدرسي قاعدة أكثر مركزية للإبداع الفلسفي في اليابان ممَّا كان عليه الحال في أوروبا، ولكن هذا الأمر يختلف عن بنية الجامعة في جانبين حاسمين، فقد كان التعليم الياباني تعليماً غير متمايزٍ إلى حد كبير في المرحلة التي تتجاوز المرحلة الابتدائية، وقد كانت الجامعات الأوروبية التي أعيد إصلاحها، على النقيض، فقد قامت الجامعة الأوروبية بوضع تسلسل هرمي من الموضوعات ومستويات التدريب بين كُلٍّ من الدراسات التمهيدية والثانوية والتدريب المتقدم، ففي المستويات العُليا (المتقدمة) يتم تدريب الباحثين أو الدارسين ليصبحوا معلمين متطورين في حد ذاتهم، وتقوم الجامعة بعرض اختصاصاتهم عن طريق نشر الأبحاث المستقلة، وكانت هذه هي البنية الهرمية التي وفرت عزل المتخصصين في الجامعة عن الشواغل العملية أو الأدبية في العالم الكامن، وبالتالي: فقد شجعت تلك البنية الهرمية على تنمية وتطوير التجريد الفلسفي، كما عزز الجانب الثاني الفريد في الجامعات الأوروبية توجهات الجانب الأول: الذي يتمثل في تنظيم الجامعات كمجموعات جماعية.

فلم يعد الأستاذ الجامعي معلماً فرديّاً، ولكنه أيضاً عضوٌ في نقابة للمعلمين، تلك النقابة التي طالب بالحقوق الاحتكارية لاعتماد الأعضاء

الجدد. وأيدت هذه البنية النقابية التي استمدت جذورها من نقابات القرون الوسطى على النحو المطبق في المهن الأكاديمية، ودعمت الاستقلال الذاتي الجماعي. [هوف، (١٩٩٣)]، وفي الواقع فقد أكدت طقوس المرور الخاصة بها التي تتمثل في شكل أطروحة أو Habilitationsschrift على أهمية الإنتاج الفكري المتخصص والباطني (المقصور على فئة معينة).

وفي أوروبا، وفي ظل التطور الواسع النطاق في الصراعات بين فروع هيئات التدريس بالجامعة، ارتبطت هُوية الوعي الذاتي للفلسفة ارتباطاً وثيقاً مع استقلاليتها عن اللاهوت، واعتمادها للميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) المميزة والنفوذ المعرفي الإبستيمولوجي.

وكانت هذه هي البنيات الأكاديمية التي يفتقر إليها التعليم الياباني إلى حد كبير، فقد نظمت المدارس اليابانية حول المعلمين الفرديين، وذلك دون تنظيم النقابة الجماعية، وكان الشكل السائد عند توكوغاوا، وهو أكاديمية الكونفوشيوسية الجديدة، وقد بدأ هذا الشكل مع انصهار كلٍّ من الفلسفة واللاهوت في الحكم الدينية، ثم اندلعت الثورة المؤسسية التي قام بها سوراي وجينساي مع المخاوف الدينية، وكانت النتيجة هي نسخة يابانية من التنوير الفكري، وليس ما يكافئ فكر هيغل وإيمانويل كانط.

وقد عزز الافتقار إلى وجود هياكل للنقابة الجامعية المستقلة نزوع المفكرين اليابانيين إلى اتخاذ موقف سياسي، وبالنظر إلى الاختلافات في المحتوى، فإن طوكيوغاوا الأخيرة كانت مليئة وحافلة بمكافئات المفكرين غير الأكاديميين الأوروبيين في تلك الفترة، وكان النمط السائد هو النمط الموازي لأنماط روسو، وماركس، ومِلْ، وهو الفرع غير الأكاديمي من المفكرين في الغرب. إن النشاط السياسي والاجتماعي المتمثل في جانب المفكرين ليس نشاطاً مميزاً للغرب، ويكمن تفرده ذلك في إضافة الموقف الفكري للجامعة.

وكما لو كان الأمر بمثابة دليلٍ تجريبيٍّ لهذه الأطروحة، فقد أسفر إدخال الجامعة في يابان ميجي عن تفجر الفلسفة المجردة، ولم يكن هذا مجرد مسألة استيراد للأفكار والاقتراحات الأوروبية جنباً إلى جنب مع بنية الجامعة، فقد ظهرت التأثيرات الفلسفية لإدخال الجامعة إلى اليابان على

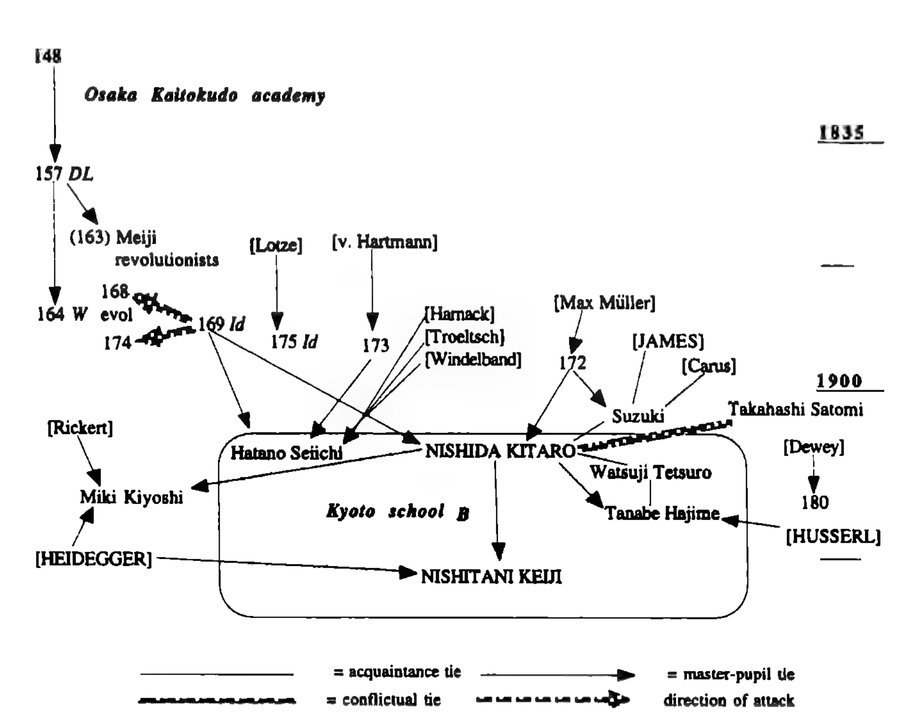
مدى جيلين[٤٨]، ففي الجيل الأول: (١٨٦٥ ـ ١٩٠٠)، طغت الأفكار الأوروبية الواردة على الحياة الفكرية اليابانية بالكامل، وفي الشكل رقم: (٧ ـ ٥) لا يتسم هذا الجيل بوجود مفكرين أصليين، وكانت خطوط الفكر السائدة هو الفكر المادي ومذهب التطور، وقد أدخل نيشي أماني (Nishi Amane)، رائد الفلسفة الغربية في اليابان، خليطاً انتقائيّاً من النفعية البريطانية، وكلاً من مِلْ وإيمانويل كانط، وجلب الآخرون كونت، وهيغل، وسبنسر، ووتز. وكانوا الأضعف في بادئ الأمر، ولكن نما وازداد تأثيرهم بحلول نهاية القرن، وكانوا المستوردين للمثالية بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة في إصدار تي إتش جرين (T. H. Green) (هاجيمى أونيشى)، أو مزيج من هيغل مع بوذية أميدا كيوازوامانشاى (Kiyozawa Manshi).

إن اللاتقليدية التي يتسم بها هذا الجيل هي نموذجٌ للأفكار المستوردة، وعندما نقارن الفترات الأخرى من تاريخ العالم عندما تم استقدام الأفكار من النسب الفكري العميق إلى منطقة أخرى؛ فإنَّ السمة البارزة في يابان ميجي هو كيف كانت تلك الفترة من التبعية للواردات الأجنبية فترة وجيزة، فقد استغرقت مثل تلك الفترات (الصين في أوائل القرون الوسطى في ظل الواردات البوذية الهندية، ونهضة أوروبا في ظل إحياء العصور الكلاسيكية القديمة) قرابة: (٤ ـ ٦) أجيال قبل إقلاعها[٤٩]، ولكن في اليابان، فقد اندلع تفكير جديد رئيسي في وقت مبكر من الجيل الثاني، مع مدرسة كيوطو للفلسفة.

وكما جرت العادة، فإنَّ الإبداع ينطلق من الشبكات الفكرية التي حققت أكبر قدر من الأهمية في الجيل السابق، حيث كان مزيجاً من المعلمين الأوروبيين ـ بعض الذين تلقوا زيارات في أوطانهم من قبل اليابانيين المقيمين بجوارهم، وغيرهم ممن يتلقون التعليم في اليابان ـ ورواد الفكر اليابانيين المحليين الذين انسابوا وتدفقوا سويّاً لإنتاج الإبداع والابتكار في مدرسة كيوطو، وكان نيشيداكيتار النجم الأكبر في هذه المدرسة، ولكنها ستكون ملائمة أوّلاً لدراسة الشبكة المحيطة به.

وكان اينو تيتسيوجيرو (Inoue Tetsujiro) أول اليابانيين الذين أمسكوا بزمام رئاسة الفلسفة في جامعة طوكيو. و كدليل على الاستقلال، فقد شن إينو تيتسيوجيرو (Inoue Tetsujiro) الهجوم المضاد ضد الفكر الأوروبي،

ورفض مؤلفه «الصـراع بين الدين والتعليم» الصادر عام: (١٨٩١) الديانة المسيحية لوضع المسيح فوق الإمبراطور، ولأمرها الزجري في الحب الكوني باعتباره تعارضاً مع الولاء الوطني والطاعة الأبوية، كما هاجم إينو تيتسيوجيرو ومذهب التطور المادي الذي حقق شعبية عن طريق هيرويوكي كاتو (Kato Hiroyuki).



الشكل: (٧ ـ ٥) غربيو ميجي ومدرسة كيوطو (١٨٣٥ ـ ١٩٣٥)

ويمثل إينو تيتسيوجيرو تصاعد النزعة المحافظة عند شنتو والنزعة القومية في مقابل جيل من فئة المستوردين الأوروبيين، ولكن كما رأينا من قبل، فلم تكن النزعة المحافظة اليابانية بأي حال من الأحوال حركة مناهضة للفكر، ولكن مساراً طويل المدى من الابتكار في إطار الشبكات الفكرية اليابانية المحلية[٥٠]، ومن بين صفوف تلاميذ إينو تيتسيوجيرو في طوكيو كان هاتانو سييتشـي (Hatano Seiichi)، ونيشيدا كيتارو (Nishida Kitaro).

هاتانو سييتشي الذي أصبح واحداً من الرواد الثانويين في مدرسة كيوطو، قام بمزج العديد من شبكات الأنساب: وفي طوكيو فقد درس هاتانو سييتشي تحت إشراف إينو تيتسيوجيرو وأيضاً مع تلميذ إدوارد فون هارتمان (Eduard von Hartmann)، وقد درس مع هارناك (Harnack)، ووينْدلباند (Windelband) وترولِيتش (Troeltsch).

وحتى الآن لدينا مزيج انتقائي من المذهب الحيوي الغربي، علم اللاهوت التاريخي والكانطية الجديدة، وعلى غرار نيشيدا، بدأ هاتانو سييتشي كمؤرخ للفلسفة الغربية، وعلق فيما بين مواقعها المختلفة قبل أن يتوجه إلى تطوير موقفها المستقل، والأهم من ذلك لم يكن مجرد مضمون الفلسفة الأوروبية التي أتت من خلال الطاقة الخلاقة والإبداعية للشبكات الفكرية الأوروبية. فلم تكن مدرسة كيوطو مرتبطة فقط مع شخصيات مثل ويندلباند، ولكن حول تلك الروابط بنفس الطريقة التي تحولت بها الشبكات المعاصرة في الفلسفة الأوروبية.

التحفيز في الأفكار المصدرة إلى الغرب
مدرسة كيوطو

ينطوي عدم التميز في الفلسفة اليابانية في البنية الجديدة للجامعة المستقلة حديثاً أيضاً على عنصرٍ أساسيّ فطريّ، وبعد أجيال من الكونفوشيوسية والبوذية التي عاودت الظهور من جديد، فقد لا يكون لهذا الأمر علاقة بما يحدث في المجتمع المحيط، فبعد ذلك أغلقت مدرسة كيوطو في الوقت التي تعرضت فيه البوذية للهجوم، ذلك الهجوم الذي اتصف بالعنف في بعض الأحيان، وكان نظام المدرسة (التي تميزت في مراحلها الابتدائية بهيئة تدريس كبيرة من الكهنة البوذيين) تظلماً علمانيّاً، فالأمر الرئيسي لا يكمن في الشبكة الفكرية. فإننا نرى هنا مثيلاً لهذه الظاهرة التي نجدها في تاريخ الفلسفة الإسلامية والبيزنطية كذلك: إن تصدير الأفكار إلى جمهور أجنبي متقبل يحفز إنتاج المزيد من تلك الأفكار فقط. وفي هذه الحالة، يتألف الجمهور المتلقي الأجنبي من علماء أوروبا الذين عملوا على استكشاف تاريخ الديانات الآسيوية، وفي الشبكة الفكرية المحيطة بنيشيدا ومدرسة كيوطو كانت هنا كروابط بينهم وبين العلماء

الأوروبيون الذين كانوا أكثر شغفاً وتطلعاً إلى ما لدى اليابانيين ليقدم في مجال الديانة البوذية، وكان الراهب نانجو بونيو (Nanjo Bunyu) مع لمنيشيدا الذي تم إرساله من قبل طائفة «الأرض الطاهرة» إلى أكسفورد لدراسة السنسكريتية مع ميللر، قد عاد عام: (١٨٨٥)، وشرع نانجو في تدريس الفلسفة الهندية في طوكيو، وبدوره، فقد أتى تلميذ نانجو د.ت. سوزوكي إلى شيكاغو لحضور البرلمان العالمي للأديان المنعقد في عام: (١٨٩٣)، والمنظم من قبل كاروس بول، وظل سوزوكي يعمل مساعداً لـ «كام» في الفترة من: (١٨٩٧ ـ ١٩٠٨)، واجتمع مع وليام جيمس (William James) (في مرحلة استكشافه للتجارب الدينية)، وقام بترجمة السنسكريتية والنصوص البوذية اليابانية، وفي نهاية المطاف أصبح سوزوكي مفكراً مشهوراً من خلال دعم وتشجيع هوا ين زين له في الغرب من خلال كتابه الصادر في الفترة من: (١٩٢٧ ـ ١٩٣٨). [كيتاجوا، (١٩٨٧: ٣٢٠ ـ ٣٢٣)].

هذا؛ وقد تم تنشيط وإنعاش الفلسفة البوذية، وبشكل خاص فلسفة هوا ين زين بمجرد أن تبلورت تلك الشبكات الفكرية في الجامعة اليابانية المستقلة، وهذا هو بالتأكيد ما كان للمرء أن يتوقع من تدفق الأفكار أو استمرار المسارات الفكرية السابقة. هذا؛ ولم يعد هوا ين زين مفكراً مهمّاً منذ ظهور هاكين في أوائل القرن السابع عشر.

وقد تبرأت الكونفوشيوسية بعد ثمانية أجيال من الهيمنة بواسطة إصلاح النظام المدرسي، ولكنها لم تكن بوذية ولكن شنتو كان على القمة في المجال العام لميجي، وقد تخلصت مدرسة كيوطو من الوضعية المادية للموجة الأولى من الإصلاحيين؛ لتعتمد بشكل انتقائي على الديانة المسيحية والمثالية وواردات الكانطية الجديدة التي حولتها بشكل إبداعي نحو موضع جديد.

وكان نيشيدا كيتارو النجم الذي برز من تقاطع تلك الشبكات الفكرية، وبوصفه تلميذاً من تلاميذ بانيو نانجو؛ فقد كان التلميذ الأكبر عند ماكس ميللر (Max Müller)، وقد تدرب نيشيداكيتارو تحت إشراف إينو تيتسيوجيرو الذي بحث عن الهُوية الفكرية الوطنية عند نيشيداكيتارو، وكان صديقاً لهاتانو وصديقاً لا مقربا لـ «د.ت. سوزكي» منذ فترة المدرسة الثانوية(٥١).

وكما هو الحال في جميع أوجه الإبداع، فقد حول نيشيداكيتارو المكونات التي تم نقلها عن طريق تلك الشبكات، وأحياناً عن طريق المعارضة المباشرة، وفي عام: (١٩١١) أنشأ «المنطق الشرقي» باعتباره أساساً واضحاً للثقافة الشرقية، وليكون متوازيا مع المؤسسة الثقافية الغربية التي يقدمها المنطق اليوناني، وقد مزج «منطق المجال»، أو «منطق المكان» عند نيشيداكيتارو بين منطق الكانطية الجديدة وماهية اللاشيء عند ناغارغونا، وقد وجد نيشيداكيتارو عمله الإبداعي من خلال أوجه التشابه والتباين بين عمل هوا ين زين في الميتافيزيقا ومنطقيات أرسطو، وليبنيتز، وإيمانويل كانط، وهيغل، وفرقت أعمال نيشيداكيتارو في وقت لاحق بين «مكان اللاشيء»، والنومينا noumena عند كُلٍّ من ليبنيتز وإيمانويل كانط.

وفي مقابل من شعبية الكانطية الجديدة عند كيوطو وجامعات طوكيو، فقد رفض نيشيداكيتارو أوجه التمييز في القيمة والحاضر، المعنى والحقيقة، وإن الوحدة مستمدة من الوعي الذاتي المتمثل في التأمل عند هوا ين زين، حيث الاتحاد الداخلي للمعنى والتأمل، مع التوالد الذاتي للخبرات الملموسة[٥٢].

وكان نيشيداكيتارو أول من قام بإنتاج المجابهة رفيعة المستوى للأفكار المتطورة من التقاليد الآسيوية واليونانية الأوروبية على مستوى العالم. وعلى النقيض من ذلك، عمل نظراؤه في أوروبا، ديوسين (Deussen)، ومولر، وكاروس، فقط كمترجمين ومستوردين، وليس خلاقين مبدعين لهذه الأنساب.

وقد وجد تلاميذ نيشيداكيتارو وأتباعه مساحة لقدراتهم الإبداعية من خلال اتباع تركيبات شبكات مماثلة، فقد سعى عدد منهم إلى رواد الفلاسفة الألمانيين، كل من أتباع الكانطية الجديدة وشبكاتهم اللاحقة وعلماء الظواهر على حد سواء. درس تانابيهاجيمي في برلين، وفي مدينة فرايبورغ مع هوسرل وينطلق عمله من فلسفة مادة الرياضيات على غرار الكانطية الجديدة إلى توليفة من هيغل، وهوسرل، وهايدغر في الفلسفة الدينية التي تجمع بين البوذية والحب في العقيدة المسيحية. استخدم تانابيهاجيمي «المنطق الشرقي» عند نيشيداكيتارو كجسر إلى كلٍّ من خصوصية القومية والكونية، مناقشاً

لـ «منطق الأجناس» (بمعنى، الأمة) الذي يتوسط بين الفرد والجنس البشري.

هذا؛ وقد قدم واتسيجو تيتسورو (Watsuji Tetsuro) ـ وهو صديق لتانابي هاجيمي (Tanabe) ـ المساهمة الأساسية في تاريخ الفكر الياباني، ففي عام: (١٩٢٦) قام بإحياء الفائدة الفلسفية في أعمال دوجين بعد قرون من الإهمال، ومثله مثل غيره من مدرسة كيوطو، ركز واتسيجو تيتسورو على العلاقات فيما بين نيتشه، وكيركيجارد، والبوذية. وباستعادة الماضي، يمكن أن نميل إلى اتخاذ هذا مثل قبعة قديمة، الاستيراد الياباني للوجودية. ففي الواقع؛ فإن رواج الوجودية الأوروبية لم يحدث حتى عام: (١٩٣٠)، وبشكل خاص عام: (١٩٤٠) وكان فلاسفة مدرسة كيوطو أقرب وليس فقط بسبب اتصالات شبكاتهم مع علماء الظواهر في مطلع عام: (١٩٢٠م).

وكان أكثر الفلاسفة اليابانيين شهرة من بين فلاسفة الجيل الثاني الفيلسوف نيشاتاني كيجي، الذي كان تلميذاً لنيشيداكيتارو الذي أمضى ثلاثة أعوام في الدراسة مع هايدغر في: (١٩٣٠م). أدام نيشاتاني كيجي تقنية نيشيداكيتارو المركزية: ازدواجية أوروبا وآسيا، ويعتمد اعتماداً كبيراً على دوجين، فقد وضع عليها أنماط الفكر البوذي باعتبارها حلّاً للأزمة الثقافية في الوقت الحاضر.

وانتقد نيشاتاني كيجي التوحيد الغربي لشطره وتفريقه بين الله والخلق، وبين الذات والموضوع، الذي ينمو منه شرور توأم العلم الذي لا جذور له والتكنولوجيا والنزعة العدمية للأنانية عند الوجوديين، وفي المقابل لهذا أيد نيشاتاني كيجي بوذية صنياتا (الفراغ) والإنتاج المشترك المشروط، وكان لكل من نيشيداكيتارو ونيشاتاني كيجي كونية، فضلاً عن الجانب القومي، ووجه نيشاتاني كيجي الروابط والصلات تجاه الصوفيين الغربيين (أفلوطين، إريوجينا (Eriugena)، إيكهارت، بوهمه، كيوسانوس)، لكنه أوضح أنه هناك أسس أفضل في «المنطق الشرقي».

وهنا ينبغي أن تكون على بينة من خطوة وقائية من قبل مدرسة كيوطو، وذلك في مواجهة كافة المدارس الفلسفية اليابانية الأخرى (في الواقع الصينية والهندية): ألا وهي الميتافيزيقا البوذية، وعلى وجه التحديد الميتافيزيقا الخاصة بـ«هوا ين زين» (المتجذرة في الصياغة الكلاسيكية عند ناغارغونا)

التي تعززت لتصل اليونان «الطريق الشرقية للفكر»، وأزيلت مدارس مثل مدرسة البراغماتية العالمية لـ«سوراى» من فضاء الاهتمام(٥٣). تحالف فلاسفة هوا ين زين مع قومية إثبات الذات للسيطرة على قاعدة جامعة المستوردة حديثاً. وقد تم تجنيد الفلاسفة الأوروبيين أمّا كحلفاء أو محبطين، يعملون لتحويل محور تركيز من الانتباه إلى خطة هوا ين زين المركزية.

وتزامنت مدرسة كيوطو مع الرفض القومي للأفكار الغربية والمؤسسات في الحركات السياسية اليابانية واسعة النطاق في عام: (١٩٢٠)، وحتى عام: (١٩٣٠)، وقام كل من القوميين والإيديولوجيين السياسيين الفاشيين والنشطاء مثل تاشيبانا كوسابورو (Tachibana Kosaburo) بصياغة المواقف الموازية لمواقف نيشيداكيتارو [CHJ، ١٩٨٨ : ٧١١ ـ ٧٦١)].

وفي عام: (١٩٣٢) رفض تاشيبانا كوسابور أيضاً المنطق الشكلي للغرب، حيث إنَّه منطقٌ غير قابل للتطبيق في آسيا، وحيث إنَّ هيمنة المادية على الطابع الغربي هو أمر غريب على الروح التي تتجلى في الديانة البوذية والكونفوشيوسية، والهندوسية، مع التشديد على عدم الذاتية على النفس، وبالنسبة إلى أوكاوا شومي (Okawa Shumei) في عام: (١٩٣٩)، فقد استيقظ استقلال آسيا عن الغرب بعد انتصار اليابان في الحرب الروسية اليابانية عام: (١٩٥٠م)، وتوازي هذه الأفكار أفكار نيشيداكيتارو وتتماشى معها وتمددها بداخل النشاط السياسي الذي تجلى في تفجيرات واغتيالات لقادة البرلمان وذلك من بين أمور أخرى، ومن جانبهم، فسر الأعضاء الأصغر سنّاً في مدرسة كيوطو (نيشيتاني (Nishitani)، كوياما إيواو (Koyama Iwao)، كوساكاماساكي، سوزوكيشيجيتاكا) وجودية نيشيداكيتارو «الفراغ» بوصفها «الساحة العالمية»، حيث ينبغي على اليابان أن تأخذ مكانها في العمل، وتوجه كُلّاً من كوساكاوكوياما إلى حد تمجيد الحرب بوصفها اختباراً للهيمنة الأخلاقية في العالم.

ودعوا إلى تطبيق حالة الانضباط الفكري فضلاً عن المسائل الاجتماعية، وخارج صفوف المتشددين في مدرسة كيوطو في حد ذاتها (في حين أن يتم تدريسها في الجامعة ذاتها)، فقد قام واتسيجوتيتسورو بشرح استنكار النيتشوية في العقلانية، وسعى لموازاة عودة نيتشه إلى المواقف

اليونانية البدائية في عودة إلى روح اليابان القديمة، وفي عام: (١٩٤٢)، وحيث كانت حرب المحيط الهادئ في أوجها، أخذ نيشيتاني جزءاً في التجمع الفكري الرئيسي في كيوطو حول موضوع «التغلب على الحداثة».

وعلى الرغم من تأكيدات النزعة القومية والمتخصصة في هذه الحركات، فإنها لا تعتبر مجرد استمرار للتقاليد السابقة من تعلم القومية أو في حقبة ميجي شنتو. قد أثار هؤلاء جدلية حاسمة مع الكونفوشيوسية، وكانوا من المناهضين للصين بصورة رئيسية (ومناهضين للبوذية بشكل ثانوي)، ومع ذلك، تميل كل من مدرسة كيوطو والإيديولوجيين القوميين مثل تاشيبانا وأوكاوا، إلى التوجه بشكل كبير إلى البوذية بوصفها القاسم المشترك بين الثقافات الآسيوية ككل، وبالنسبة إلى واتسيجوتيتسورو، فإن بوذية اللاشيء هي الموازنة للاغتراب الغربي بين الذات والطبيعة، يمكن للمرء أن يرى في ذلك أيديولوجية تمتد إلى الغزوات المشروعة للإمبراطورية اليابانية في البر الآسيوي، لكن بالرغم من وجود تقارب بين المسار الفلسفي لمدرسة كيوطو والإيديولوجيات الفاشية اليابانية؛ فإنَّ المجتمع الداخلي من المثقفين هنا لم يردد ببساطة أصداء أنماط السياسة الخارجية، وبصفة عامة، فإنَّ العالم الفكري لم يقلل أبداً من السياسة الخارجية ببساطة ووضوح، وعلى الرغم من أن المجالين قد يتوافقا وينسجما في بعض الأحيان، فلدى كل منهم ديناميكية خاصة به، وقد تم إحياء البوذية من قبل الديناميكيات الداخلية لفلاسفة الجامعات اليابانية، حيث قدموا دخولهم إلى الشبكات العالمية لفلسفة العالم؛ ليقوموا بتقديم المفاهيم الأساسية الوجودية لرفض العقلانية الغربية، وعلى الرغم من هذه المواد المقدمة للدعاية الفاشية كذلك، سيكون من السخف النظر في البوذية في حد ذاتها أو الفاشية أو العسكرية.

وتعتمد مدرسة كيوطو، بجميع انتماءاتها القومية على الشبكات العالمية والموضوعات، وإن استنكارها للغرب هو في حد ذاته موضوع ضمن الفلسفة الغربية المعاصرة. وكان الصراع على العقلانية والعلم قضية مركزية في شبكاتهم التي تتصل مع الكانطية الجديدة، وعلماء الظواهر وهايدغر، ويستمد أي مجتمع فكري قوي طاقته من المعارضات، وقد تم دمج هذه المكونات المتشابهة من قبل مختلف أعضاء الشبكة اليابانية لإنتاج المواقف المتنازعة، وهكذا، كانت ماركسية توساكو جون بين تلاميذ نيشيدا كيتارو

وأكثرهم شهرة ميكى كيوشى الذي درس أيضاً مع ريكيرت وهايدغر (Heidegger)، وتناول ميكى كيوشى أيضاً علم وجود المكان «الأنطولوجي» عند نيشيدا كيتارو، الذي قام بتحليله من حيث التوسع في الرأسمالية العالمية في آسيا، والجهد المضاد للغزو الياباني للصين في عام: (١٩٣٧)، وقام بتفسيره بأنه تحرك نحو الوحدة الآسيوية حول حقبة جديدة من التعاونيات، وهنا تم مزج موضوع الاشتراكية الماركسية مع بوذية الأرض الطاهرة عند شينران.

تصور ميكى كيوشى أن «النزعة الإنسانية الآسيوية» تقوم على أساس من الرحمة البوذية لجميع الكائنات الحية، ونظراً لسذاجته وانتهازيته مع المشاعر العسكرية، لم يكن المزيج مزيجاً مقبولاً من الناحية السياسية، وتوفي ميكى كيوشى في السجن، وقد برز آخرون من مدرسة كيوطو، وبشكل خاص لمع كل من واتسيجو ونيشيتاني على الساحة الفلسفية العالمية بعد انتهاء الحرب في ظل سمعتهم المستمدة من السياسة، وقد قوبلوا بترحيب من قبل التقليد الحديث للاستجواب الذاتي الذي أصبح مجالاً لتركيز الانتباه في الغرب خلال هذه الأجيال المتشابهة.

وننظر مرة أخرى في أوجه التشابه الياباني الواسع مع التطور الفكري الغربي. فقد تحدد عصر العلمانية في ظل إزاحة الدين (البوذية في مكان، والمسيحية في مكان آخر) من احتكار وسائل الإنتاج الفكري، وصعود أسواق من أجل التعليم والثقافة الشعبية، وتوسيع نطاق محو الأمية وتدريب الفئات العُليا التي تماشت مع الرأسمالية والبيروقراطية في المجتمع: وكانت جميعها تطورات محلية من قبل السكان الأصليين في اليابان، وجارية منذ عصر ما قبل طوكيوغاوا. وبحلول القرن السابع عشر، كان لدى اليابان أكثر من مجرد عقلاني «التنوير» المحافظين الجدد التقليديين، فقد كانت الحركات السياسية والفكرية اليابانية التي نشأت في القرن الثامن عشر حركات لمجتمع مع شبكات عالمية قابضة للوسائل الصافية من التعبئة، التي تواجه دولة تتمثل مشكلاتها في الاقتصاد الرأسمالي المستقل نسبياً، والوضع الحديث للعمل الديني والثقافي، وينبغي ألا يكون من المدهش أنه في أوائل القرن التاسع عشر كان المفكرون اليابانيون يعيشون في ظل تأرجح التعقيد وحتى تركيبات التعذيب للأنساب الفكرية التي كانت سمة مميزة لنظيراتها في الغرب.

لهذا السبب، فقط لم يكن الغربيون الأوروبيون الذين أصروا على «فتح اليابان». ففي أوائل القرن التاسع عشر وبشكل عام، اعتمد المفكرون والأيديولوجيون اليابانيون أنفسهم وجهة نظر مجتمعهم بوصفها وجهة نظر تقليدية، تعاني فجأة من ضغوط العالم الحديث المفروض عليها من الخارج، وقد كان عذراً مناسباً، ومنذ نشأة مدرسة كيوطو للفلاسفة، كان من المعتاد أن ينسب إلى الغرب الآثار المؤلمة من وجهة النظر العالمية المرشدة، والظروف غير الإنسانية القاتلة في علاقات السوق، وضغوط الإنتاج، ومن خلال تبني واعتماد الأسطورة والخرافة القائلة بأن التحديث الياباني كان تغريبياً، تهرب المفكرون والسياسيون اليابانيون من المشكلات التي تكمن في الديناميكية التي كانت متشابهة جوهريّاً في كل جزء من أجزاء العالم.



استنتاجات الجزء الأول
مكونات الحياة الفكرية

نظرَ الغرب لفترة طويلة من الزمن إلى آسيا كمكان غريب الأطوار، وحتى يومنا الحاضر. في ظل جو من التعددية الثقافية المتسمة بالانفتاح والتسامح نجد أن الاهتمام يتركز على الثقافات غير الغربية نظراً لامتلاك هذه الثقافات لحساسيات فريدة مبنية على أساس منطقي مميز خاص بها، وما نراه بأعيننا عند اختبار ديناميكية الشبكات الفكرية الآسيوية هو على العكس من ذلك تماماً.

لم يكن علينا الانتظار حتى الوصول إلى الفصول التي تتحدث عن الفلسفة الغربية الحديثة من أجل معرفة الهيكليات الأساسية للحياة، حيث تتجلى المبادئ الأكثر أهمية بوضوح في التواريخ الآسيوية بمجرد إزالتنا للعدسات المطلية بلون الأصولية الراسخة التي حفظت كينونة معظمنا، وهنا يتساوى الآسيويون والأوروبيون عند إدراك مدى الاختلاف والتناقض الذي كان عليه هؤلاء المؤرخون. إنَّ ملخص علم اجتماع الحياة الفكرية الآسيوية هو ملخص مناسب للنظرية المركزية في هذا الكتاب.

أولاً: ترتكز الإبداعية الفكرية على سلسلة من عمليات التواصل الشخصي، وهذا يؤدي إلى نقل الطاقة العاطفية ورأس المال الثقافي من جيل إلى آخر، وهذا البناء يتضمن كل محتويات الحياة الفكرية، حيث نراها في كافة سلاسل المبشرين المعروفين في «بوذية الأرض الطاهرة»، وكذلك سلاسل أسياد منطقة الزن، وسلاسل المنطقيين الهنود والسلاسل النيوكونفوشيوسية «الكونفوشيوسية الجديدة» في اليابان.

ثانياً: ينتقل الإبداع عن طريق المعارضات، حيث يظهر الفلاسفة المتقاربون بالأهمية بشكل متزامن، ويؤدي التنافس إلى إعطاء كل منهم شهرته، وتُنشئ سلاسل المعارضات المحتوى الداخلي للفلسفات، وهنا تظهر أفكار جديدة من خلال التطرق إلى نقاط الخلاف الأساسية في موضوع نقاش معين وبقدر معين من التجريد، ويبدأ ظهور الموقف المعاكس مرة أخرى نتيجة تدرج مراحل التجريد، سواء نحو انعكاسية أكبر أو نحو تجريد أكبر، وممَّا لا شكَّ فيه أن ما يخلق تسلسل التاريخ الفكري هو المنافسات الممنهجة وليس روح العصر.

ثالثاً: ترتكز طاقة الإبداع العاطفية على مركز الشبكات على شكل حلقات لأشخاص يلاقون بعضهم البعض وجهاً لوجه، وتحدث المراحل الحيوية من الحياة الفكرية ـ العصور الذهبية المضطربة ذات الإبداعات المتزامنة ـ عند شغف العديد من دوائر المنافسات على القليل من «متروبولات» الاهتمام والجدل الفكريَّين.

في هذا الصدد نجد لنا مثلاً في الفلاسفة الصينيين القدماء الذين احتلوا دوراً بارزاً بين المراكز الأربعة العظيمة تحت رعاية بلاط الملك إبان فترة الدول المتحاربة، ونجد كذلك أيضاً «المهافيهارا» في نالاندا، حيث كانت الطوائف البوذية تتجادل مع بعضها البعض، وكذلك انضم المفكرون الهندوسيون إلى الرحلات العالمية من مخيم إلى مخيم.

هذه هي النماذج المثالية لأثينا والإسكندرية، وبغداد والبصرة، وباريس وأكسفورد، وفايمر وبرلين، وكلية الثالوث في كامبردج وكامبردج ماساتشوسيتس.

رابعاً: يعين قانون الأعداد الصغيرة الحدود الكبرى والصغرى في هذه المعارضات فعدد المدارس الإبداعية المعاصرة التي تنتقل أفكارها من جيل إلى جيل بشكل ناجح يتراوح من: (٣) إلى (٦) مدارس، وهو نمط مُتكرِّر للعقد المركزية في فضاء الاهتمام الفكري.

هذا الأمر يستتبع العديد من البديهيات، فعندما تخلق الظروف الخارجية معارضة ما (مثل اليد المسيطرة في النظام البيروقراطي الرسمي في سلسلة «الهان»، أو مرة أخرى في نظام امتحان «المينغ»)؛ فإنَّ الإبداع يتلاشى!

لقد ركدت الفلسفة الهندوسية بعد أن دفع الغزاة البريطانيون والمغول فلاسفة الهندوس نحو تحالف دفاعي توافقي، وفي نهاية الأمر، عندما تنتهك العديد من المراكز المتعارضة قانون الأعداد الصغيرة ـ كما حدث في فترة الأوبانش والحكماء المختلفين في عصر بوذا ـ يحاول المشككون تقليل التنافر الذي ينتجه تضخم المعرفة، كما يظهر «الجراحون» الذين يعملون على تقليل عدد المتنافسين من خلال أنظمة بنائية توفيقة.

خامساً: يعمل قانون الأعداد الصغيرة على بناء الديناميكا عبر مرور الوقت، فيقوم بتوصيل أوضاع الصراع الاجتماعي الخارجي بأحداث التحول الداخلي في الشبكات التي تصنع الأفكار.

إنَّ السببية تعمل عبر خطوتين متتابعتين، **أولاً**: تسبب التغيرات السياسية والاقتصادية سيطرة أو انخفاضاً في عدد المؤسسات المادية التي تدعم المثقفين، **وفي الوقت ذاته**: تتأثر الأديان والأديرة والمدارس وأسواق النشر بهذه القوى الخارجية، ثم يعمد المثقفون إلى التكيف مع هذه الظروف لملء الفضاء المتوفر لديهم في إطار قانون الأعداد الصغيرة، أمّا المواقف الفكرية الكبيرة فتتفرع إلى فلسفات متنافسة نظراً لاحتوائها على مساحات أكبر في فضاء الاهتمام، وفي الجانب الخاسر فإن المدارس الضعيفة تلجأ إلى تحالفات دفاعية، حتى بين الأعداء السابقين. إنّ الفائزين والخاسرين على نقيض بعضهم البعض، ففي تاريخ الهند هناك انقسامات وفصائل متتالية عن الفيدية والبوذية والهندوسية وأدفياتا فيدانتا ومراكز قوى فايشانا وورثتهم، أمَّا في الصين فنجد أنَّ هذه الانقسامات تأخذ مسارها بين فلاسفة ما قبل هان، ومدارس البوذية المستقاة من الهند، ومدارس الزن، والكونفوشيوسية الجديدة كافتتاح أو إغلاق حملة ما.

هذا يستتبع نتيجتين أخريين، فالإبداع لا يحدث فقط خلال الأوقات المادية السعيدة والمزدهرة، وإنَّما هناك إبداع عند اللحظات القاسية، وقد تكون هذه الإبداعية هي الأكثر بروزاً والأجدر بالتذكر، لأنها تأخذ شكل تأليف مبدع على مستوى عالٍ من الوعي الانعكاسي، وحتى الهيكليات التنظيمية التي تبدأ بالتجمّد لاحقاً ـ كبيروقراطية هان ـ؛ فإنَّها تعمل على تعزيز الإبداع في لحظة من التحول عندما توحّد الشبكات رأس مالها الثقافي.

أمَّا على المستوى الشخصي؛ فإنَّ نجوم الحياة الفكرية يميلون إلى الانغماس مباشرةً في عمليات التحول التنظيمي، أو يقتربون في شبكاتهم مباشرةً من مركز الحدث، ومثلهم كذلك الكونفوشيوسيون الجدد، حيث ظهروا في لحظة من الخلاف على محتويات نظام امتحان «سونغ».

وخذ أيضاً مثلاً: مدرسة كيوطو التي ظهرت عندما استحوذ عدد من الأساتذة اليابانيين على نظام المدرسة الجديد المستورَد، وعلينا أن نرى ذلك مرة أخرى في دائرة المثاليين الألمان الذين حاربوا من أجل بناء الجامعة الحديثة.

سادساً: لأنَّ الحياة الفكرية مبنية على أساس المعارضات؛ فإنَّ كبار المبدعين هم ـ غالباً ـ محافظون، فقد عارضوا التغيرات الفكرية والمؤسساتية في أثناء فتراتهم.

فعلى سبيل المثال: الميمسانيون المغالون في الرجعية، ركبوا موجة المنازعة المعرفية العليا في الهند، وخذ أيضاً مثال النيوكونفوشيوسيين السونغ، حيث عارضوا إصلاحات «وانغ أن شيه»، وكذلك خذ أيضاً حملات التعليم القديم والتعليم الوطني في طوكيوغاوا، وهي ما أدى إلى علمنة حركة التنوير في اليابان.

إنَّ مثل هذه الحركات الفكرية هي عُقَد في مجال قوى أكبر، أمَّا في أوروبا سوف نشهد الإبداعية عند معادي الحداثة منذ روسو، وحتى مارتن هايدغر، فقد قادت المعارضة المحافِظة وتحت ظروف جديدة من التجريد الشديد والانعكاسية إلى إبداعات جديدة تحت إطار من المحافظة الزائفة.

إنَّ الخصوصية التاريخية هي نتيجة لإدماج المبادئ العامة للسببية الاجتماعية، فالقليل هم من يعتقدون أنَّ الخصوصية والعمومية يتعارض بعضها مع بعض، وأنَّ تركيبات مجموعة صغيرة من المبادئ السببية يمكن أن تنتِج عنها تشكيلة ضخمة من التعميمات التاريخية، وعندما نضيف إعدادات التراكيب المتتابعة التي يمكن أن تحدث عبر الزمن نجد أنَّ العدد الكامل لكل المسارات التاريخية يصبح لا متناهياً. إنَّ التحليل الاجتماعي هو أشعة X التي نعتمد عليها في رؤيتنا، حيث إنَّه يتيح لنا رؤية التراكيب التي تكمن وراء المجموعات البشرية تاريخياً، من كونها مكونات هذا العالَم.

وبواسطة المكونات الاجتماعية المشار إليها بإمكاننا المضي قدماً لمعرفة كيف أدت الأوضاع الثقافية إلى بناء التميز الثقافي الفلسفي الهندي والصيني والياباني ـ وبالتأكيد الأوروبي أيضاً، وللحديث أكثر فإنَّ النقاش يدفعنا إلى الحديث عن خلفيات الجغرافيا السياسية والاقتصاد السياسي لكل مكان، وعن الحديث عن الرهبنة وقوة البيروقراطية في الحكم، وإلى الحديث أيضاً عن الأوضاع التي اختلفت من كل جزء وغيره من العالم، وحتى ضمن هذه المرحلة فإن تواريخ الأنظمة الاجتماعية غير متباينة إلى حد كبير كما هو الحال في مواضيع الحكايات التي تركز في حديثها عن الغرب ـ، وهذا يشمل كتابات ماكس فيبر.

وعند عرض إنجازاتهما على المدى البعيد، نجد أنَّ الصين واليابان قد لعبتا دوراً مهمًّا على صعيد المتغيرات في الكثير من المكونات التأسيسية، فاندماج الرهبنة البوذية مع توازن بين البيروقراطية والإقطاعية اللّامركزية أدى في المحصلة النهائية إلى تعطيل السوق الرأسمالية والتوجه إلى نوع من العلمنة الدينية، وهذا التسلسل الياباني الصيني يتوازى في مسارٍ منفصل مع مسار المسيحية القائمة في أوروبا الحديثة العلمانية الرأسمالية.

يضم التاريخ الهندي في طياته هذه المكونات بطريقة مختلفة نوعاً ما، وبالرغم من ذلك؛ فإنَّ النتائج الثقافية الهندية تتشابه إلى حد كبير مع الفلسفة الأوروبية أكثر ممَّا هو عليه الحال عند الفلاسفة الصينيين؛ إذ يتيح لنا التحليل البنيوي التعرف على بعض نقاط التحول، فمن المرجح أنَّه لولا الغزو المغولي في القرن السادس عشر، وفي ذاك الوقت بالذات ـ الذي أدى إلى تفسخ وانحلال الطريق للتدخل الأوروبي ـ لاستمرت الحياة الفكرية الهندية في مشوار المعرفة التقنية الهائلة التي كانت موجودة أصلاً عن طريق الشبكات.

قبل أن ننتقل إلى الجزء الثاني من هذا الكتاب؛ فإنَّنا نكون قد حصلنا على الأدوات النظرية اللّازمة لفهم ديناميكا المفكرين الأوروبيين، وهنا لا يجوز القول بأنّه ليس هناك شيء حديث من حيث التحليل يمكن طرحه في الغرب، فعند الحديث عن شبكاتهما الفكرية التي بدأت برأس المال الثقافي المستورد فكرياً من حضارة قديمة، وهي اليونان؛ فإنَّ الإسلام والمسيحية

الأوروبية هي حضارات من الدرجة الثانية، فعندما تخلت هاتان الديانتان عن التبعية الناتجة من كونهما مصدرتين للفكر أصبحتا قادرتين على الانطلاق بنفسيهما بدرجة من التجريد والانعكاسية المبنيتين أصلاً من خلال الشبكات السابقة.

ولكن هذا النمط ليس غريباً في الغرب، فقد عاشت الصين مثلاً مرحلة اعتمدت فيها على استيراد الفكر من الهند، وبالمثل أيضاً كانت اليابان معتمدة على الصين، وبعد العام: (١٧٦٥) تقريباً قامت الشبكات الأوروبية بتطوير مراحل جديدة من التحليل الذاتي الانعكاسي حول طبيعة المعرفة الفكرية، ولا شكَّ في أن هذه المراحل لها باع طويل في عالم الفلسفة، وهذا يتصل أساساً بابتكارَين اثنين في الحياة الثقافية:

ـ **أحدهما**: أنّه حصل هناك تفرُّع من شبكات الفلسفة في القرن السابع عشر، وهذا التفرع يتجسد في شكل للحياة الثقافية بعيد عن قانون الأعداد الصغيرة، ولم يكن هذا هو ولادة العلم الطبيعي ـ الذي كان موجوداً في العديد من مناطق العالم آنذاك ـ، ولكنّه كان شكلاً مميزاً للتنظيم الاجتماعي الذي علينا تسميته علم «الاكتشاف السريع».

في الحقيقة لم تكن شبكات العلماء سبباً في بعثرة شبكات الفلاسفة، بل على النقيض من ذلك فقد أضافت هذه الشبكات شبكة أخرى جنباً إلى جنب مع علم الأنساب الفكري القديم، وفي الواقع هناك نوعان من هذه الشبكات: واحدة منها ضمّت باحثين علميين ورياضيين، وفي الوقت نفسه هناك شبكة أخرى ضمّت علوم أنساب الآلات والتقنيات التي أنتجت تياراً صاعداً من الظواهر الحديثة، التي استفيد منها في البحوث العلمية، وأصبح علم الاكتشاف السريع نوعاً من شبكات «سايبورغ» التي تحدت الفلاسفة الأوروبيين الذين بقوا مقيدين في الديناميكا المعارِضة التي أنتجها قانون الأعداد الصغيرة، ولم تكن النتيجة أن اختفت الفلسفة وظهر مكانها العِلم، ولكن كانت هناك مشكلة جديدة في الفضاء الفلسفي حفزت إعادة صياغة المفاهيم ضمن طبقة أعلى من الانعكاسية.

ـ **تجسّد الإبداع البنيوي الثاني** في الغرب بجامعة البحث، وهي ثورة تنظيمية في نظام التدريس المتنامي، وضعت الفلاسفة لأول مرة في التاريخ موضع التحكم في قاعدتهم المادية.

لقد أدى التفريق بين المجالات المختلفة من جهة، ورتابة حوافز الإبداع من جهة أخرى، إلى تشكيل عالم الانعكاسية الحديث الذي عشناه منذ ذلك الحين، وبالرغم من ذلك؛ فإنَّنا لم نخرج كلياً من هالة المتوازيات الآسيوية. لقد ظهرت تلمذة التعليم البيروقراطي في الصين على نطاق واسع، وأصبح لهذه التلمذة أنواع من المتوازيات في التقنيات التي مهدتها رياضيات العصور الوسطى في الهند، ويتضح نفس التضخم في الأوراق الثبوتية الثقافية الرسمية الذي يأخذ شكل الحصول على درجة جامعية وينهش في عظم الحياة الأكاديمية الأمريكية المعاصرة في تضخم معدلات التنوير البوذية في عدة فترات في الهند واليابان، لقد وجدت العديد من هذه المكونات من قبل، وقد نقلها الغرب الحديث إلى مراحل غير مسبوقة.

إنَّ الأمراض الشائعة توحي وتلمّح عن تراكيب أخرى شائعة، ففي ثمانينيات القرن المنصرم أصبح الدفاع عن التميز الثقافي أمراً محبباً ومقبولاً أخلاقياً، ولكن الثقافة ليست أعمق من لون البشرة، وبالرغم من هذا؛ فقد أقنعنا أنفسنا بأنَّ ذلك أكثر قدراً وأهمية.

إنَّ ابتهاج الشخص بتميز تركيبة ثقافته وعراقتها هو عرقية متوارثة، وفي الوقت عينه؛ فإن مدْح نفس النوع من الجوهرية العريقة عند الغير هو تواضع جدير بالاحترام، ولكن بالنسبة إلى بعض الناس؛ فإن الأمر يبقى هو العرقية بحد ذاتها وبكل بساطة فهي لديهم من الدرجة الثانية وينظرون إليها من مسافة بعيدة.

نحن نعمد إلى تجسيد الشخصيات الفردية التي نفخر بها، وكذلك الشخصيات الجماعية من منطلق أنَّ الثقافات هي منتجات مائعة لمبادئ علم الاجتماع والمساوية لكل منا، ولا شكَّ فإنَّنا نتشارك في إنسانية عامة تحت الجلد من منطلق أنّنا جميعاً خُلِقنا بنفس المكونات.

هوامش المجلد الأول

مدخل

(١) انظر نموذج مجموعة النظرية الذي وضعه مولين (١٩٧٣)، وغريفيث ومولينس (١٩٧٢) استناداً على دراسات علماء أحياء الجزيئات وعلماء الاجتماع في أثناء المدة ما بين: (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠).

(٢) على النقيض من ذلك يتضمن **تيبتان** تمييزاً طبيعياً بين الوجوديين والفعل الرابط، وهذا التميز يبدو أقل وضوحاً في السنسكريتية، وينعدم بصورة كلية عند الإغريقي هالبافاس: (١٩٩٢ ـ ٣٩)، ولا يرتبط الميل ما قبل الفلسفي للغة بشكل أفضل مع التوجيه الذي اتخذه الفكر في كل منطقة من هذه المناطق.

(٣) على الرغم من أنني لا أتتبع شبكات الفلاسفة حتى الجيل الحالي، إلا أن الفصل الثالث العشر والرابع عشر يوضحان العلاقات بين الكثير من أسلافهم بما في ذلك دوركايم وفرويد وفيتغنشتاين وهوسرل.

الفصل (١)

(١) ومن ثَمَّ؛ توضح العلاقة الراسخة جيداً بين تتابع التفاعل وتجانس المعتقدات (هومانس: ١٩٥٠)، و(وسكيف: ١٩٨٨) كيف أن التفاعل المركز بإحكام للمجموعة يؤدي إلى تجانس إدراكي من خلال توليد الفخر، والانفعال الإيجابي وهو ما أطلق عليه الرابطة الطقوسية، أو الشعور بالخجل أو الانفعال السلبي لما يتم استبعاده من تركيز التفاعل.

(٢) لاحظ أنه لكي يتم مفاوضة التالي في سلسلة من سلاسل المواقف، باستخدام رأس المال الرمزي المتراكم في الطقوس السابقة، فإن هذا لا يكون مثل إتباع سلسلة من القواعد المشابهة، وتمثل الرموز مثل القواعد تراكيب إدراكية مثالية التي قد يركز عليها المشاركون في المواقف ومن ثم تفرض تفسيراً ذاتياً لما يحدث، ولكن المعنى الإدراكي للرموز لا يمثل ما يوجه الطقس التفاعلي، فهي بمثابة اندفاعات سريعة للتنسيق الأساسي الأكبر للفعل الذي يحدد مدى كثافة الطقس الديني للمعارض والمخالف، ولا تحدث ممارسات الطقوس الدينية بسبب أن الأفراد يتبعون القواعد حول كيفية تنفيذ الطاقة العاطفية وتعد المقادير المدرجة من: (١ ـ ٦) صوراً طبيعية تحدث نتيجة للتفاعل الاجتماعي.

(٣) تم حساب أن (١٠٪) من كل المقالات في بعض المجلات لا يتم الإشارة إليها أبداً، وربما لا يتم قراءتها قط [برايس، (١٩٨٦، ١٠٨)، هاجستروم، (١٩٦٥: ٢٢٩)]، وكما سنرى، يوجد هناك فرق هائل في التعرض الفكري بين الأعداد الصغيرة للمنشورات مع الكثير من القراء والأعداد الضخمة مع القليل.

(٤) يمثل المصطلح عند بيير بورديو (١٩٧٩)، (١٩٨٤)، بورديو وباسيرون (١٩٧٠ ـ ١٩٧٧)، وهناك بعض أوجه التشابه بين أسلوبي وأسلوب بورديو، فكل من عملنا ينبع عن الدراسات التجريبية لآثار التعليم على التطبيق وعلى السوق التضخمي للاعتمادات التعليمية في العمل المبكر، [كولينز، (١٩٧١)]، وقمت باستخدام مصطلح ثقافة حالة المجموعة status group culture لـما يطلق عليه الآن رأس المال الثقافي، ولا أتفق مع مبدأ بورديو بأن المجال الفكري متماثل مع المجال الاجتماعي لغير الفكريين، ومع ذلك تتشكل ديناميكية الكفاح والنضال على الفضاء الفكري بطريقة مميزة وذلك من خلال قانون الأعداد الصغيرة، ولا يمثل رأس المال الثقافي المحدد لواجهة المنافسة الفكرية رأس مال ثقافي للأفراد المثقفين بصورة عامة ولا تكون في الوقت ذاته منقولة مباشرة مع رأس المال الاقتصادي في كل توجيه.

(٥) تفسر الانفعالات التخريبية على المدى القصير بصورة أفضل على أنَّها مغادرات من خط قاعدي للطاقة الانفعالية، ومن ثَمَّ تتأثر بمسار الطاقة الانفعالية في وقت خاص، ويجب أن تشمل نظرية كاملة من الانفعالات المستويين المطبقين على علم اجتماع الانفعالات بصورة أكثر عمومية. [انظر كولينز، (١٩٩٠)، كيمبر، (١٩٩٠)، شيف، (١٩٩٠)].

(٦) أسلوب في الكتابة يعد الاندفاع السريع لنوع خاص من تدفق الطاقة الانفعالية، وهو أسلوب صعب الرضاء والالتفاف عليه، وهو مليء بالبدايات الخاطئة والانتقالات المهتزة، ويأتي هذا الأسلوب من تدفق الطاقة الانفعالية (EE) بشكل ضعيف ومتردد، ويتشبث الكاتب الذي يخفي صوت محدثه خلف حائط مكسور من المستخلصات والأساليب التقنية بهويته داخل جماعة الأخصائيين الفكريين، ليس في قلبه الإبداعي، ولكن بشكل قريب للغاية للحد الخارجي الذي يتم الاهتمام به بصورة رئيسية من خلال ترميز نفسه من العالم العادي من غير التخصصيين في الخارج، وتمثل الأساليب المميزة للمفكرين الناجحين بمثابة أيضاً مسارات لتدفق الطاقة الانفعالية (EE) السائد لديهم، وتؤكد الفترات الرنانة لجيبون على عضويته في عالم قد يكون فيه الكتّاب القياديون، واعظين وخطباء برلمانيين وينتمون إلى أرستقراطية المواكب العظيمة والظروف، ويتم تحليل المصادر الاجتماعية للأساليب فائقة الثقة لراسل فيتغنشتاين في الفصل: (١٣).

(٧) في الصين في سونغ، يوجد الإخوة تشينغ، الذين يدرسون ويناقشون سوياً من سن مبكرة، ثم ظهرت حركة الكونفوشيوسية الجديدة في فرنسا في أواخر العشرينيات، كان هناك الحلقة الطلابية للأدب والصور القريبة للفلسفة لجان وبول سارتر، وبول نيزان، ريموند آرون، وسيمون دي بوفوار، وموريس ميرلو بونتي، [كوهين سولال، (١٩٨٧: ٧٤ ـ ٧٥)]، كانت في لندن في أوائل الخمسينيات مجموعة من الأصدقاء الشباب تتألف من هربرت سبنسر، وت هكسل وماريان إيفانس (جورج اليوت)، جون تيندال، ج.هـ. لويس، الذين مازال إبداعهم إلهام في المستقبل، كان هناك صداقة شابة بين ماركس وهيين، أو فيما يخص هذا الموضوع ماركس وإنجلز، وجدنا في قرون سابقة طلاب المدرسة ديسكارتس وميرسين، يبدو أن هذا الهيكل قد ظهر

رابعاً نتاجاً عن مجالات إبداعية متنوعة، ونقترح ثانياً أن ما يتم تداوله ليس ثقافياً بقدر كونه طاقة عاطفية، يمكننا إضافة صداقة نوفلست ف. سكوت فيتزجيرالد المستقبلي، جامعة برينستون. [ميزينر، (١٩٥٩: ٣٦ ـ ٥٥)]: أو حلقة بلومسبري الشبابية التي راعت الإبداع الأولي عبر مجال من الأدب، والفن، والمجالات الدراسية التي اشتهرت بأعمال فرجينيا وولف، وليتون ستارتشي، وجون مايناردو كينيس، وآخرين غيرهم. [بيل، (١٩٧٢)].

(٨) لا تتمثل المسألة في كونها واحدة من الدوافع عندما يدخل الفرد في المجال الفكري، وتتمثل المشكلة الهيكلية عندما يتناسب المرء مع قسمة الاهتمام هذه فلا يمكن أن تجنبه مهما كانت قيم المرء من التواضع وإنكار الذات، أو الالتزام بالفضائل الفكرية.

(٩) بالمعنى الدقيق للكلمة حتى نضمن نجاح الطقوس التفاعلية، يجب على المشاركين مطابقة أوجه رأس المال الثقافي المماثلة، حتى يكون لديهم شيء يمكن الحديث عنه. بالنسبة إلى المفكرين المبدعين، لا يمكن أن تكون أوجه رأس المال الثقافي مشابهة تماماً، ولكن ينبغي أن تتداخل بما فيه الكفاية بحيث يساهم فرد أو مشارك آخر في تقديم الإسهام للآخرين وإعادة تجميع رأس المال الثقافي لإنتاج أفكار جديدة. لا يتطابق المشاركون مع مستويات الطاقة الشعورية بنفس الطريقة. ما هو ضروري للحصول على طقوس تفاعل فكري ناجح هو أن ما لا يقل عن شخص واحد يكون طاقة شعورية عالية نسبياً، لأخذ زمام المبادرة في الحصول على تدفق التفاعل وتقديم رأس المال الثقافي المتوفر في المحادثة. يشير قانون الأعداد الصغيرة إلى أن شخصاً واحداً يميل إلى الحصول على أكبر قدر من الاهتمام في كل مجموعة فكرية؛ ووجود شخصين مع أوجه الطاقة الانفعالية العالية جداً من شأنه أن يلغي كل منها الآخر من خلال التنافس على مدى الاهتمام. إن الصيغة الناجحة لطقوس التفاعل هي: مطابقة أوجه رأس المال الثقافي وتكامل أوجه الطاقة الشعورية.

(١٠) يمكننا أن نكون أكثر حدة وصرامة، وتعد عملية إجراء الحساب نوعاً خاصاً من التفكير الواعي. بقدر ما يتحدد الفكر في حد ذاته بواسطة رأس المال الثقافي، والطاقة الشعورية، والفرص بالشبكة المحيطة بها، وهناك شروط هيكلية في أن تكون للأفراد جمل تخطر على عقولهم مثل «ماذا سيحدث لو فعلت هذا؟ ألن يكون من الأفضل لو أنا. . .» يمكننا أيضاً تحديد الشروط التي بموجبها يعتقد الأفراد شيئاً من هذا القبيل ولكن يذهب فقط مع التدفق. في ظروف من تدفق الطاقة بشكل ثابت، سواء أكانت مرتفعة أو منخفضة، نجد أن الأشخاص يميلون إلى اتباع مسار من دون أن يكون لديهم انعكاس حول هذا الموضوع، فعندما يكون تدفق الطاقة متناقض بحدة، نظراً لمواقع الشبكة التي تسحب طريقة واحدة وأخرى، أن حساب الواعي هو أكثر احتمالاً، في أقصى الحدود يمكن أن يؤدي انخفاض النجاح في طقوس التفاعل إلى انخفاض الطاقة العاطفية، جنباً إلى جنب مع عدد وافر من الفرص التفاعلية الجذابة، التي تؤدي إلى شل الانعكاس الذاتي؛ فإن نموذج سلسلة طقوس التفاعل تتوسع في هذا الاتجاه وهو ما يشكل الطب النفسي الاجتماعي.

(١١) في الولايات المتحدة، يقدر عدد كتّاب الكتب التجارية المنشورة بـ٤٥,٠٠٠، [كينغستون وكول، (١٩٨٦: ٣٦)].

(١٢) تؤكد نظرية كوهن أن هناك اختلافات جوهرية بين هذه المجالات (العلوم) التي تملك النماذج وتلك التي لا تملكها (العلوم الإنسانية والاجتماعية)، لكن التقسيم الطبقي للإبداع والتعرف على ما يبدو مشابه إلى حد ما في جميع المجالات، ويرد التحليل لافتاً إلى هياكل مماثلة كامنة وراء

وظائف فنية في وايت (١٩٩٣)، وانظر أيضاً كوفر وكارلي (١٩٩٣)؛ لعلماء الرياضيات وعلماء الاجتماع، انظر كرين (١٩٧٢).

(١٣) تشامبليس (١٩٨٩) يعطي صورة مقنعة عن الخلافات بين صفوف إنجاز في أي مجال تنافسي وفكري ورياضي أو مهني، وهذا يعد واقعاً لتلك الموجودة في الدائرة الداخلية الناجحة هو ببساطة «اعتيادية التفوق»، حيث إنه بمثابة روتين يطبق بسلاسة من استخدام الموارد مع الثقة بأن يعرف أحد كيفية جعلها تؤتي أكلها. بالنسبة إلى تلك الموجودة في الطبقات الخارجية، حتى تلك الموجودة في المرتبة التنافسية الثانية، يبدو أن هناك بعض النوعيات الغامضة التي يملكها الشخص الناجح، وهذا الشعور يولد حاجزاً من القلق الذي يجعل الأمر أكثر استعصاء.

(١٤) يتم تضخيم هذا الوصف المقتضب للذكاء الاصطناعي في كولينز (١٩٩٢)، على صعيد التنسيق الإيقاعي في المحادثة، راجع ساكس، وسكيوغولف، وجيفرسون (١٩٧٤)، غريغوري (١٩٩٤).

(١٥) لا ينبغي أن يؤخذ هذا حرفيّاً أيضاً، ويجري التفكير بها مع الأفكار المنبثقة عن المحادثات السابقة، التي تأتي في وعيه إلى حد أن يتم القيام بها على شحنات عاطفية مستمدة من التكافل الاجتماعي المرتبط بالمحادثات الماضية. لا يعتمد التفكير اللفظي على تصور نفسه يتحدث إلى جمهور، لا ينبغي لنا أن نفترض أن بعض الناس (أي: «المثقفين») لديهم خيال حي، في حين أن معظم الباقين منا يذهبون بركاكة عن أعمالهم دون التفكير في تخيل الجمهور، يشكل المعنى الاجتماعي للأفكار إمكانية من الفكر الإنساني.

الفصل (٢)

(١) مصادر التصنيفات (فونغ، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣؛ نيدام، ١٩٥٦؛ تشان، ١٩٦٣؛ تشين، ١٩٦٤؛ شوارتز، ١٩٨٥؛ كو، ١٩٨٦؛ CHC, ١٩٧٩، ١٩٨٦؛ دومولين، ١٩٨٨؛ غراهام، ١٩٨٩). مصادر للتصنيفات اليونانية (DL ١٩٢٥ (الأصلية سي ايه ٢٠٠ م.)؛ سكستوست تجريبي، (١٩٤٩ الأصلية سي ايه ٢٠٠ م.)؛ معجم سويداس، ١٩٣٧ (الأصلية كاليفورنيا ٩٥٠ م.)؛ زيلر، ١٩١٩؛ غوثري، ١٩٦١ ـ ١٩٨٢، EP, ١٩٦٧؛ سي اتش إل جي، ١٩٦٧؛ ريست، ١٩٦٩؛ ديلون، ١٩٧٧؛ كيرك ورايفين، ١٩٨٣؛ لونغ، ١٩٨٦؛ ريال، ١٩٨٥، ١٩٨٧، ١٩٩٠). معلومات إضافية عن شبكة اتصالات بين الفلاسفة الصينيين (اريبل، ١٩٨٩؛ تشانغ، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢؛ كليري، ١٩٨٣؛ جرينت، ١٩٨٢؛ جراهام، ١٩٥٨، ١٩٧٨؛ نوبلوك، ١٩٨٨؛ كوديرا، ١٩٨٠، ليو، ١٩٦٧؛ مكمولين، ١٩٨٨؛ ماكراي، ١٩٨٦؛ أودين، ١٩٨٢؛ بولي بانك، ١٩٦٠؛ سميث وآخرون، ١٩٩٠؛ تاكاكا سيو ١٩٧٣ [١٩٥٦] ؛ وولش، ١٩٦٥؛ ولش وسيدل، ١٩٧٩). شبكة اتصالات إضافية بين الفلاسفة اليونانيين (سي اتش إل جي؛ جهاز تسوية المنازعات؛ اوه سي إل إل؛ فريد، ١٩٨٧؛ هداس، ١٩٥٠، ١٩٥٢، ١٩٥٤، جوناس، ١٩٦٣؛ تارانت، ١٩٨٥؛ روسون، ١٩٨٥).

(٢) أفترض وجود ثلاثة أجيال ناشطين في القرن الواحد، المقابلة لفترة نموذجية من النضج الإبداعي في إطار حياة الفرد. بالتالي يتداخل كل فرد في نطاق أعمار الأجيال الإبداعية على الفور قبل وبعد: حتى سن (٣٣) أو ما يقرب من ذلك، يكون تلميذاً أو محمياً من كبار السن، بعد ذلك يتم معاملته باعتباره عقبة أمام الأصغر سناً. مؤيدة استخدامي لـ (٣٣ سنوات) كجيل والمخططات التتابعية

لأنساب بوذا وتظهر المراسلات شبه الدقيقة لهذا الرقم من ثلاثة أجيال في القرن الواحد. انظر كوديرا (١٩٨٠ : ٩٨)، الذي أعطى لتتابع أجيال من: (٣٩) ، في: (١٣٠٠) سنة، وأنساب تشان في دومولين (١٩٨٨ : ٣٢٨ ـ ٣٣٥).

(٣) يتأثر المتوسط الصيني ببعض نوبات الفراغ الطويلة: (٢١) أجيال من أصل: (٦٣) التي توجد فيها شخصيات رئيسية وليست ثانوية، وإن كانت هناك شخصيات ثانوية منتشرة في جميع الأنحاء، وإذا نحينا جانباً تلك الأجيال فارغة، وكذلك للأجيال الست الفارغة في الشبكات اليونانية، نحصل على المعدلات التي تكاد تكون متطابقة: (٠,٦)، و(١,٥) من الفلاسفة فكثير منها ثانوي في الجيل بالنسبة إلى الصين، و(٠,٦)، و(١,٦) رئيسي وثانوي بالنسبة إلى اليونان.

(٤) يمكن للمرء أن يفترض أن الإبداع يقوم على سمة موزعة بشكل عشوائي، تتبع عنصراً نادراً من علم وظائف الأعضاء البشرية أو علم النفس، وبالتالي: يجب أن تحدث بشكل متكرر عندما تكون أكبر من السكان، ولكن لا يحدث في الصين، ولا في اليونان أن يتعلق الإبداع بانتظام بحجم السكان، ونحن قد نحد من هذه النتيجة عن طريق افتراض أن الإبداع يمكن أن ينبع فقط من السكان ممن يعرفون القراءة والكتابة، ولكن الاختلافات التاريخية الواسعة في معدل معرفة القراءة والكتابة لا تتطابق مع الإبداع (تقديرات من ماك إيفيدي وجونز، (١٩٧٨)؛ سي اتش سي، (١٩٧٩، ١٩٨٦)؛ روسون، (١٩٨٥)؛ هافلوك، (١٩٨٢)؛ جونز، (١٩٨٦ : ٨٧٤ ـ ٨٧٩)، [١٩٦٤] (٩١٠ ـ ٩١٢)، (٩٣٠ ـ ٩٣٤)، (٩٩٢)، مان، (١٩٨٦ : ٢٠٦، ٢٠٧)، (٢٥٣ ـ ٢٥٦)، (٢٦٩)، (٣١٣ ـ ٣١٦)، (٣٣٦)). وسنرى أن تركيز الإبداع يستمر حتى داخل المجموعات السكانية التي تتميز بدرجة عالية من التعليم في العصر الحديث.

(٥) تعتبر هذه التصنيفات الأولية نسبية لأي تاريخ معين: إن تعالي المجلدات الشاملة لأرقام أكثر فردية؛ متخصصة في تاريخ عصور معينة أو في مدارس الفكر بهدف مقارنات العرض فقط ضمن نطاقها؛ فتسمح الكتب بمعالجات أطول للفلاسفة الخاصين، وتشمل المصادر كلا من المصادر القديمة والحديثة، وهناك، بطبيعة الحال اختلافات بين سكستوس أمبريكوس، ويعطي ديوجين لايريوتيس (اللائيري) على حد سواء (٢٠٠م)، (٩٥٠م)،) لديها أولويات مختلفة نوعاً ما عما نقوم به. ديوجين لايريتوس (٧٥) صفحة إلى أبيقور، و(٧١) إلى زينون الرواقي ولكن (٤٩) فقط إلى أفلاطون، ويتم التعامل مع أرسطو باعتباره شخصية ثانوية واضحة، حيث يتلقى (١٩) صفحة، مثل أريستبوس وأقل من: (٢٢) صفحة لبيرهو في [النص اليوناني، (١٩٢٥) طبعة لوب]، وكان تقدير ديوجين المتواضع نسبيا لأفلاطون موقف أقلية في يومه، وكان تفضيل ديوجين تفضيل الابيقوريين يمثل اللحظات الأخيرة لتلك الفلسفة، ويظهر سويداس (بيزنطة) عملياً أي اهتمام في كتاب اللاتينية، ولا يذكر حتى لوكريتيوس، أوسينيكا، أو أوغسطين. لكنه يظهر أيضاً القليل من الاهتمام بفلاسفة المسيحية أو الزنادقة، ويتجاهل معظم الأفلاطونيين المتوسطين، وتكون سيئة جدّاً على مرحلة ما قبل سقراط، وإعطاء إشارة لهيراقليطس فقط: (١)، وذلك مقابل: (٣٢) لأرسطو، و(٧٥) لأفلاطون، ومن بين أصحاب المذهب الأفلاطوني الجديد حصل أفلوطين على انخفاض مفاجئ بـ (٣) مراجع، وحصل بورفيري على: (١٣)، وبروكلس: (٢٦)، وكان ديوجين لايرتيس الذي كان نحو: (١٥) جيلاً ما بعد عصر الكلاسيكية من الفلاسفة اليونانيين، وبطبيعة الحال ليس أكثر معاصرة ممّا نحن عليه ويعتبر سويداس (٢٠) جيلاً في وقت لاحق من ذلك، ويتم إدراج متوسطات طريقتي معاً مع السمات من

فترات مختلفة، وذلك باستخدام نقاط قطع كريمة فيكون الأشخاص الذين لديهم سمعة كبيرة لأية فترة طويلة من الزمن على الأقل كما لو كانوا أشخاصا ثانويين في الخطة الشاملة.

(٦) وينبغي عدم الخلط مع إقليدس الإسكندري في الهندسة، (١٠٠) سنة في وقت لاحق.

(٧) كان للقانون والتشريع في المدرسة الكونفوشيوسية مكانة متميزة وخاصة، ابتداء من سلالة هان؛ فإنها تضم العديد من الكتب المعترف بها رسمياً من قبل الدولة التي كانت تمثل حالات في وقت لاحق كما تم استخدام النصوص لامتحانات الخدمة المدنية.

(٨) قارن الأرقام التي يعطيها سوروكين أكبر قدر من الاهتمام في نظريات علم الاجتماع المعاصر له من ١٩٢٨ (من أجل رتبة أعلى) لاي بلاي، وهنتنغتون، وباريتو، وماركس، ودوركهايم، وكوستي، وأنجلز، ودي روربرتي، ولابوج فيبر في المرتبة في المجموعة التالية من الشخصيات الثانوية جنبا إلى جنب مع وينيراسكي، وهوب هاوس، وجام بلوز عمون، وغوبينو. يتم التعامل مع حالة بانتون الراهنة وأعضاء طوماس، وكونت، وكولي، وتوماس وشخصيات ثانوية، ولم يرد ذكر جورج هربرت ميد على الإطلاق.

(٩) في الشبكات اليونانية، هناك زوجان من الشخصيات الهامة العرضية التي تربط عظيم الرومان سينيكا وأبكتيتوس: نيرون الإمبراطور وأيبفاردويتس في (١٨٧ ـ الشكل: (٣ ـ ٦)]، وزير نيرون وصاحب أبكتيتوس الرقيق، فالأشخاص العرضيون للرقم أيضاً في التمثيل لدينا كانوا من المدارس التي نظمت رسمياً، بسبب العناية التي عالجت سجلات انتقال النسب من قبل الطوائف البوذية، ونحن نعرف عادة أسماء قادة الطائفة لعدة أجيال، حتى إذا كان هناك أي شيء مهم يمكن ذكره عن هذه المذاهب الخاصة.

(١٠) المحيط هو العالم للمتعلم ذاتياً، وموطن أسطورة المجد بعد وفاته. على الرغم من أن المرء يمكنه أن يأمل في العثور على «الإبداع لخزانة» هنا، دون تقييد من قبل مطابقة أساساً للأزياء، فإن الواقع هو عكس ذلك تقريباً، فقد يجمع المثقفون المحيطون بين الأفكار بطرق مختلفة عما يقوم به المثقفون من صميم الحال الخاص بهم، ولكنهم يعتمدون على رأس المال الثقافي الذي ينتقل من الماضي، مع زيادة الفارق فقط، وأذكر الطالب الجامعي أكثر من الآخرين، والشخص الذي كان قد عاد إلى المدرسة في اكتشافه بنفسه، قدم إلي مبتهجاً بعد فصل علم الاجتماع، معلناً اكتشافه: التغيير الاجتماعي ليس تطوراً في خط مستقيم وليس بدورة ولكن يجب الجمع بينهما في دوامة. لم أكن قد قلت ليقول له إنه يعمل على أفكار فيكو وكوندورسيه، أكثر من نصف عشرات الأجيال المتعاقبة في ذلك الحين.

(١١) حيث تشكل المدارس الرسمية وصلات محتملة بين الأفراد المعروفين عبر وسطاء غير معروفين يرمز إليهم بعلامة «x»، يشار إلى أنَّها خطوط منقطة، كما تستخدم هذه الرمزية المنقطة للاتصالات التي من المحتمل أن تكون غير أكيدة. في بعض الحالات، هذه الاتصالات بالمدارس الرسمية من خلال تشغيل الأشخاص المرمزين «أنا»: (هؤلاء الذين ترد أسماؤهم بصورة عرضية بسبب صلتهم بفيلسوف أكثر شهرة بدلاً من ذكرها لأنها من الإنجازات البارزة في حد ذاتها) فعلى سبيل المثال، انظر الأنساب في الأشكال: (٦ ـ ٣، ٦ ـ ٤)، وتتم مشكلة عدم اكتمال المعلومات، وخصوصاً أنها تؤثر على وجهة نظرنا من الشبكات القديمة، في الملحق (٢).

(١٢) لتجنب سوء الفهم، يجدر التأكيد على ماهية الرسم البياني للشبكة، كل شخص لديه وسط اجتماعيّ يعتبر أكبر بكثير من العلاقات هو مبين على الرسم البياني، بما في ذلك العديد من الأشخاص الذين ليسوا من المثقفين، فضلاً عن بعض الأشخاص المثقفين، فهذا ما يعرض على شبكة العلاقات بين الفلاسفة الذين حققوا ما لا يقل عن حد أدنى عن الغبطة في ذاكرة الأجيال.

(١٣) تستثنى الشخصيات العرضية من هذه الحسابات للاتصالات المباشرة، حيث يتم سردها فقط لأنها معروفة من خلال اتصالهم بشخصية أكثر شهرة وليس في حد ذاتها، وعلى الرغم من ذلك تدرج هذه الشخصيات في حسابات لاحقة حيث تتوسط روابط لفلاسفة أكثر بعداً من رتبة أعلى.

(١٤) مرة أخرى، دعونا نفهم أهمية المنهجية الموضوعية الخاصة. لو تمكنا من إضافة وصلات إلى سلسلة ما لا نهائية، فنحن بذلك نعرف أي شخص في هذه السلاسل على الإطلاق طالما أنها تربط في نهاية المطاف بشخص ما من أي فضيلة، فإننا لا يمكن ربط مما لا شك فيه أي شخص إلى أي شخص آخر في تاريخ العالم، تظهر دراسات «العالم الصغير» دراسات على الشبكات الاجتماعية (ترافيرس وميلغرام: ١٩٦٠) تبين أن العديد من الأميركيين يمكن التواصل مع شخص غير معروف ممن يتمتعون بحالة عالية ضمن حوالي ستة وصلات أو نحو ذلك، وللوقاية من هذا الاحتمال، أقوم بالسماح للشخصيات العرضية (المشار إليها بـ«أ») في الشبكات فقط باعتبارها واحدة ذات صلة بمجموعة من الأعضاء المفكرين المعروفين. وعلاوة على ذلك، توضح الدراسات التجريبية من انتقال الرسالة أن الاتصالات تميل إلى أن تصبح مشوهة بعد عدد قليل من الروابط. ماذا يعني هذا لشبكاتنا الفكرية هو أن اثنين من وصلة اتصالات يمكن أن توفر رأس المال الثقافي، فضلاً عن الطاقة العاطفية، وأربع وصلات اتصالات مهمة التي تشكل أساساً بسبب تأثيرات هيكلية من المنتمين إلى سلسلة إبداعية كثيفة أو المجتمع، بل قد تشكل الطاقة الخلاقة ولكن لا يحيل بشكل كبير لرأس المال الثقافي.

(١٥) قد يعمل الرسم البياني على بعثرة الشخصيات الرئيسية والثانوية حول ما ليس له علاقة فيما بينها، وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن ليس لديهم اتصالات اجتماعية على الإطلاق، بل إن الدوائر على الفور، والمعلمين، والتلاميذ غير مهمة للغاية للظهور على الرسم البياني وتعطي العزلات التي تظهر في الواقع في مخططات الشبكة في الملحق رقم (١).

(١٦) في القوائم المختلفة، نزولاً خلال العصور القديمة المتأخرة، يختلف عدد من حكماء، في بعض الأحيان إلى (١٠)، وتنقلب العضوية. طاليس، جنباً إلى جنب مع سولون، هو الأكثر بشكل مستمر في جميع القوائم.

(١٧) كان كونفوشيوس (٤٨٠ قبل الميلاد) قد تم تأليهه في الأسرة الحاكمة في منتصف هان، وتلقت عبادته وردت على اعتراف رسمي من حوالي: (٦٠م)، وحتى نهاية سلالة: (٢٠٠م)، (ومرة أخرى ابتداء من ٧٠٠)، حوالي العام (منتصف تانغ. كان يعبد منشيوس fl). ٣٢٠ قبل الميلاد (في المعابد الكونفوشيوسية بعد حوالي: (١١٠٠م) شي تشو، بعد (١٢٤١))، ومرة أخرى بعد انقطاع سياسي من: (١٣١٣)، فصاعداً [فونغ، (١٩٥٢ ـ ١٩٥٣ : ٢ : ٥٣٤)، نيدهام، (١٩٥٦ ـ ٣١)].

(١٨) في وقت لاحق ممّا لا شك فيه أيضاً أن شخصيات كان لها سمعتها الكبيرة في نجاح اتباعه على المدى الطويل. ويحتفل بسقراط لأن العديد من المدارس تتفرع من شهرته وكان يمثل أعلى مستوى خلال ذلك الوقت عندما ازدهرت تلك المدارس. وتمثل مكانة أفلاطون المهيمنة فوق الفلاسفة الرئيسيين الآخرين، ويرجع ذلك جزئياً إلى المدرسة الأفلاطونية الحديثة، حيث كانت لها شخصية

شرعية عن المذاهب التي تختلف بشكل كبير إلى حد ما عن تأكيدات بلده. ولكن هنا، نقوم بإضافة فقط المجد إلى المجد. فسقراط وأفلاطون، وغيرهما من الحالات، وعلى غرار هذا النوع يمكن للمرء أن يذكر، على سبيل المثال منشيوس، تشو هسي، وته تشينغ تاو المؤلف ومما لا شك فيه أن الكثير من المبدعين لديهم الكثير من الأفكار الجديدة، بل الإشادة بنقاط تحول في شبكات اليوم الخاصة بهم، وليست مجرد شعارات لتحويل النقاط التي تحدث في وقت لاحق، على الرغم من أن هذا صحيح أيضاً.

(١٩) راجع الحالات الواردة في الفصل (١)،الهامش (٧)، أو القسم «سلسلة من الدوائر الإبداعية» في الفصل (١٠)، في الفلسفة الأوروبية، حيث كانت بيانات السيرة الذاتية هي الأكثر وفرة، وهناك اتصالات قليلة نسبياً تتكون فقط في «الارتياد معاً» الشهير، فعلى سبيل المثال، جلبت هيوم وروسو (Hume and Rousseau) إلى إنجلترا في عام: (١٧٦٦)، في نهاية حياتهم على حد سواء الإبداعية. ولكن كان كل من هيوم وروسو وغيرهما من شبكة اتصالات مهمة في وقت سابق، لاحظ الشكل (١١ ـ ١)، حيث تتكون الاتصالات فقط من هذا «النادي الشهير، فقال: لم شمل هذه العلاقات في مخططات شبكة؟

(٢٠) تمت كتابة الكتب الصينية في هذا الوقت على قطع من الخيزران مرتبطة ببعضها البعض بالحبال، وبالتالي كانت ضخمة إلى حد ما.

(٢١) غوثري (١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ٢ : ٣٨٨)، هداس (١٩٥٤: ٦٤ـ ٦٧)، وكان كتاب أنجسورغراس للبيع في أثينا، وكانت الدراخما رخيصة نسبياً فقيمته تساوي الأجر عن يوم واحد للحصول على العمال المهرة. وكان هناك النوعان المهرة والمهنيون في أثينا، وبنسبة ٥٠ ق. في روما، وفي عهد شيشرون كانت هناك طريقة واحدة للحصول على كتاب هي الاقتراض من شخص آخر وتعيين العبيد لنسخها [روسون، (١٩٨٥ : ٤٢ ـ ٤٥)]، وبدأت المكتبات التي سيتم جمعها، في البداية داخل المدارس الفلسفية نفسها، في وقت أرسطو. وتنافس موك الهلنستية خلال امتلاك المكتبات الكبيرة، أولاً في الإسكندرية [بعد فترة وجيزة (٣٠٠ قبل الميلاد)، (٩)، في بيرغامس (١٩٠ قبل الميلاد)، (ورودس ١٠٠ قبل الميلاد)، وبعد ذلك في بيوت الأثرياء الرومان]، (أو سي سي إلـ (١٩٣٧ : ٦٤)، روسون (١٩٨٥ : ٣٩ ـ ٤٢))، وفي الصين ليس هناك ذكر لبيع الكتب في سي ايه هان ويانغ عاصمة. (٥٠م)، التي وفرت للشباب الفقير وانغ شانغ طرق التعلم له ولي سي اتش سي، ١٩٨٦ : ١ : ٦٣٣ ٦٤). ووجدت المكتبات الإمبريالية من سلالة الإمبراطورية الموحدة الأولى، تشين، فصاعداً.

(٢٢) تم توثيق مدى انتشار العلاقات الشخصية بين المفكرين المبدعين في مجالات عديدة أخرى إلى جانب الفلسفة الحديثة (جريفيث ومولينز، ١٩٧٢؛ كرين، ١٩٧٢) زوكرمان (١٩٦٧)، يوضح أن الحائز على جائزة نوبل من العلماء يرجح أن تم تدريبهم في المختبرات السابقة للحائزين على جائزة نوبل.

(٢٣) في وقت لاحق من الكتاب وأنا سوف أقوم أحياناً بالتركيز على الأفراد الذين أعرف الكثير عنهم، في محاولة لإظهار كيف يكون مسارهم من خلال الشبكات الاجتماعية الصغرى التي تشكل شخصيتهم، [على سبيل المثال، بيرس (Peirce)، في الفصل: (١٢)، فيتغنشتاين (Wittgenstein) في الفصل: (١٣)، سارتر (Sartre) في الفصل: (١٤)] لا يقل عن اثنين من الثلاثة، قد أجرؤوا على القول، أن يكون قد اعترف بصحة هذا النوع من التحليل.

(٢٤) ويرد تحليل تفصيلي، بما في ذلك نمط من استثناءات واضحة لهذه القاعدة العامة، في الملحق رقم: (١).

(٢٥) يمكن أن تؤخذ هذه الأرقام على أنها بالضبط. لأسباب تمت مناقشتها في الفصل: (١٢)؛ فإن قدرتنا على الحكم على سمعة المثقفين على المدى الطويل تصبح أقل وثوقاً بها ونحن بالقرب من جيلنا، ويتم تضخيم ربما المجاميع بعد (١٨٣٥)، وبعد عام: (١٩٠٠) غير واقعية بالتأكيد. ومن ناحية، قد تتجاوز الشبكة اليابانية عددا من الشخصيات الثانوية من قبل بما في ذلك بعض ممن يتم نشرهم فقط في تاريخها للبوذية زن، ومن ناحية أخرى، يمكن توسيع مجموع شخصيات ثانوية من قبل بما في ذلك أكثر من مصادر البوذية. وبالنسبة إلى الهند، هناك عدد من المفكرين مهم ممن بلا شك يتم الإشادة بشأنهم نظراً للكمية الكبيرة من الإبداع قبل: (٤٠٠م) اتخذ شكلاً من النصوص الدينية المجهولة أو التي تأخذ اسماً مستعاراً. وبشكل عام، فالمعلومات التي استندت إليها الشبكة الهندية متناثرة، يرجع تاريخها إلى زمن بعيد فهي تخميني، من شبكات أخرى في العالم. فالمجموع العالمي هو أيضاً غير مكتمل بقدر ما يتم اقتطاع عدد من الشبكات، وتبريره بأقل تأثير هم فلاسفة القرون الأخيرة، على سبيل المثال، ولقد تتبعت الشبكة الصينية فقط من خلال ١٥٦٥م من وجهة نظري في إغفال أهم هذه الشبكات من الفلاسفة بوذا في التبت، وكوريا (على الرغم من عثور على بعض من مؤسسي الأنساب التبتية في شبكة الهندي في مفتاح للأرقام ٥ ـ ٤ و٥ ـ ٨.

الفصل (٣)

(١) وهكذا نرى لماذا تعارضت الوثائق مثل وثائق هولتون ١٩٨٨ [١٩٧٣])، وموضوع الخطاب الفكري في شكل أزواج أو ثلاثيات. يسرد هولتون (Holton) عدداً كبيراً من المعارضين للفكرة من تاريخ النظريات العلمية. وحقيقة أن قائمة هولتون للمعارضات تعد أكبر بكثير من ٣ ـ ٦ معارضات المحددة في قانون الأعداد الصغيرة وهو يعني أن ما هو ثابت لا يشكل مجموعة من المجموعات المتجذرة في تكرار المخطط المعرفي عبر التاريخ، بل يعني الحالة الهيكلية للتقسيم.

(٢) هذه الظروف الخارجية هي بارزة في الروايات التاريخية والسوسيولوجية لظهور الفلسفة اليونانية (لويد، ١٩٨٧، ١٩٩٠؛ برراينت، ١٩٩٦).

(٣) من اللاتينية حساب التفاضل والتكامل، وهو ما يعني باليونانية الإحصاء.

(٤) هاجرت العائلة إلى بيوتيا، وهي منطقة أخرى غير مأهولة في البر الرئيسي لليونان. ومن المعروف أنّ هيسيود قرأ قصيدة في مهرجان في شالسيس، في جزيرة (إيوبوا) إلا أنه كتب في الأيوني وهي لغة عالمية، وليس لغة بيوتيا (او سي سي إل ١٩٣٧: ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

(٥) لهذا السبب قمت بعمل اتصالات محتملة في الشكل ٣,١ لعدة أشخاص: فيثاغورس «الشباب»، والمتزامنة مع نضج أناكسيماندر وشهرة ميليتس، نظراً لسمعة فيثاغورس، وشهرته بالرحلات الواسعة، يبدو من المرجح أنه قد سمع هذا الأخير شخصياً، على الرغم من أن المصادر لا تذكره. ولعبت هيكاتيوس من ميليتس، وهو المعاصر الدقيق لهيراقليطس، دوراً رئيسياً في تنظيم تمرد الأيوني من ٤٩٩ ـ ٤٩٤ قبل الميلاد وسافر على نطاق واسع، ويجب أن يكون في المدينة المجاورة لمجمع أفسس، وبصفة عامة يمكن أن يكون بالكاد على غير علم بهيراقليطس، وهو مسؤول من المعبد المحلي. كان معروفاً هيكاتيوس كجغرافي؛ نظراً لاتصاله بعلم الكونيات مع الجغرافيا في هذا الوقت،

على الأرجح يرتبط هيكاتيوس بسلسلة من الفلاسفة الكونيين في ميليتس (غوثري، ١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ١ : ٧٤، ١٧٣؛ دي إس بي، ١٩٨١ : ٦ : ٢١٢).

(٦) وبالمثل تم عزو مصادر الأصول القديمة الخاصة بعالم الذرة ليوسيبوس لكل من ميليتس وإيليا (غوثري، ١٩٦١ ـ ١٩٨٢ : ٢ : ٣٨٤). وكانت إيليا إحدى مستعمرات الأيوني، وميليتس كانت المدينة الأكثر استعمار فعلاً للأيونين (براكلاو، ١٩٧٩ : ٧٥).

(٧) اشتهر أفلاطون بتقاضيه مبلغاً زهيداً قدره ٤٠ ميناس (حوالي ٤٠٠٠ دراخمة) لهذا الكتاب (كيرك، رايفين، وسكوفيلد، ١٩٨٣ : ٣٢٤).

(٨) كان هناك سلسلة من المعلمين في كوس باستمرار من خلال ٢٨٠ قبل الميلاد، وبعد هذه النقطة هاجر قادتهم، مثل هيروفيلوس (١٠٧ في مدخل إلى الشكل ٣ ـ ٥) إيرازيتراتس (١٠٨)، إلى الإسكندرية (دي إس بي، ١٩٨١ : ٤ : ١٠٤، ٣٨٢؛ ٦ : ٣١٦) وكانت عملية إعادة التنظيم هذه وليس الموت الفكري؛ تعني أنّ المذاهب الطبية ستظهر في وقت واحد في أثينا وهي المتفرعة عن مدرسة أرسطو، خصوصا مدرسة ديكلوس (٧٦)، التي صاغت مواد أبقراط باستخدام فئات من الفلسفة. في غضون جيل الطب، فضلاً عن العلوم الطبيعية، وكان الطابع المؤسسي بحزم في الإسكندرية في متحف (فون ستادين، ١٩٨٩).

(٩) وقد بدأت المكتبة تحت بطليموس (حكم ٣٢٣ ـ ٢٨٣) وتوسعت بشكل كبير في ظل ابنه بطليموس الثاني (حكم ٢٨٥ ـ ٢٤٦)، الذي يقال إنه قد قام بشراء ما جمع أرسطو من الكتب (اوه سي سي إل، ١٩٣٧ : ٢٢، ١٣٨، ٢٤١، ٢٨١؛ هداس، ١٩٥٤ : ٢١ ـ ٢٤). ودعم المتحف، الذي تأسس زمن حكم بطليموس الثاني الفلاسفة والأدبيين وكذلك العلماء. فمن المحتمل أن بطليموس رعى العلماء الفرديين حتى قبل إنشاء هذه المؤسسة الرسمية؛ وكان ستراتو معلم بطليموس الثاني قبل أن يعود إلى أثينا رئيساً لليثيوم.

(١٠) كان أبيقور يدرس في وقت سابق لامبسكوس (على هليسبونت) وميتيلي في شمال شرق بحر إيجه، حيث شكل مجتمعه الأول من أتباعه. تم تأسيس فروع أخرى في وقت مبكر في أنطاكية والإسكندرية (لونغ، ١٩٨٦ : ١٧). وقد تم تنظيم المجتمع الأبيقوري في صفوف، مع الرجل الحكيم في أعلى (أبيقور نفسه وخلفائه)، يليها القادة المنتسبون، والمساعدون، والتلاميذ (ريست، ١٩٧٢ : ٩ ـ ١٢). ربما تشمل الجماعات الفرعية، والمراتب الدنيا من عضوية الأشخاص في الحياة العلمانية الذين قدموا الدعم المادي للنخبة الفكرية.

(١١) سلاسل رئيسية من التلاميذ، يمكننا تتبعها وصولاً إلى ٥٠ قبل الميلاد في حالة انقسام الأكاديميين، والرواقيين، والكلبيين وتفتت بعد ٢٠٠ ق. في حالة الأرسطوطاليسين، على الرغم من أن هناك أسماء متفرقة من الأعضاء البارزين في المدرسة من خلال الأجيال الثلاثة القادمة، وكان الدارسون من المتنقلين يشكلون جزءاً من وفد من السفراء الأثينيين إلى روما في ١٥٦ ـ ٥٥ قبل الميلاد، جنباً إلى جنب مع رؤساء للأكاديمية والرواقيين الإغريقيين.

(١٢) كانت الأكاديمية القديمة مهجورة فعلاً؛ فجاء انطيوخس من عسقلان (توفي عام ٦٨ قبل الميلاد) وحاضر في صالة للألعاب الرياضية بالقرب من أغورا، بعد أن انقضت الخصوصية الأصلية على ما يبدو (ديلون، ١٩٧٧ : ٦٠، ٢٣٢ بعد ٥٠ قبل الميلاد) وتم بيع حديقة الأبيقوري والمدرسة أصبحت ميتة في أثينا (ريال، ١٩٨٥ : ١٨٣ ـ ١٨٤، ٤١٣).

(١٣) ارتفعت الأعداد إذا كنا نعول على كليات الطب ومتحف الإسكندرية.

(١٤) زينون من إيليا، على سبيل المثال، كانت مشهورة بمشاركته في الحركات السياسية الديمقراطية، ويزعم أنه قتل على يد طاغية من إيليا أو سيراكيوز (دي اس بي، ١٩٨١: ٦٠٧ ـ ٦٠٨) وكان إمفيدوكليس ناشطاً في كل من السياسة وممارسة الطب (غوثري، ١٩٦١ ـ ١٩٨٢: ٢: ١٣١).

(١٥) إلا أن جورجياس وبريدكوس وهيبياس وغيرهم، عملوا سفراء في مدن وطنهم، وكان بروتاغوراس عهد إليهم من قبل بريكليس صياغة القواعد القانونية (غوثري، ١٩٦١ ـ ١٩٨٢: ٣: ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٨١).

(١٦) كانت هناك قصص مخزية كثيرة، مثل قصص كراتس وزوجته، هيبارتشيا، اللذين تزاوجا تحت عباءتهم في الأماكن العامة، ووهبا ابنتهم للزواج من أجل محاكمة لمدة ٣٠ يوماً، وهذا يشكل انتهاكاً لاتفاقية الجنس، وحضر الأفراد وكلهم من الذكور (حفلات العشاء معاً) (دي إل، ١٩٢٥: ٦: ٩٧؛ ريال، ١٩٨٥: ٣٨١ ـ ٣٨٢، ٣٠ ـ ٣٤).

(١٧) ليس هناك ما يدل على أن الفيثاغوريين أنفسهم كانوا قد ربطوا الرياضيات بمذهب التهجير الخاص بهم. وقد ترك ذلك لأفلاطون للقيام بذلك، لأنه كان يستخدم رأس مالهم الثقافي في سياق مختلف. فالمسابقة ضد مجال مثقف ناشط من النسبيين المسلحين بالمعايير المنطقية للوعي الذاتي للحجة. ولم يواجه الفيثاغوريون التقليديون، وعلى النقيض من ذلك، على ما يبدو القضايا المعرفية (راجع مورغان، ١٩٩٠؛ بوركرت، ١٩٧٢).

(١٨) لم يكن أرسطو معاديا باستمرار للرياضيات، لأنه ساهم في إضفاء الطابع الرسمي على البراهين من قبل لافتاً إلى دور التعاريف، والفرضيات، والبديهيات، وظهر مسار انقسام له على الأرجح ما يجعله بمثابة عبادة دينية للرياضيات في كل أنحاء منافسيه على خلافة الدارسين وسبيسيوبس. وعلى العكس، عادت مدرسة الارسطوطاليسين لاحقاً إلى الرياضيات، وبعد أن تنكرت الأكاديمية لدينها وتحولت إلى عدد من المتشككين.

(١٩) إذا كنا نعول على مكتبة الإسكندرية والمتحف، فهذا مع ذلك كان على علاقة في البداية مع مدرسة أرسطوطاليس، وقدم قاعدة البديل الذي بقي في قيد الحياة في المدرسة خلال فترة الاضطرابات السياسية بعد وفاة الإسكندر.

(٢٠) كما نرى في الشكل (٣ ـ ٤)، ظهر زينون من اتصالات واسعة للغاية، كتلميذ من الأكاديميين وميغاريانس، والكلبيين، وأيريتريان، حتى إن كانوا يدرسون الطب في الإسكندرية (Frede, 1987: 230). ويأتي التوفيق بين المعتقدات من هذا الملتقى من رؤوس الأموال الثقافية المتنوعة.

(٢١) درس أرخميدس في الإسكندرية، وعلى الرغم من أنه أقام في سيراكيوز، وقام بـ «نشر» نتائجه في رسائل إلى أصدقائه الرياضيين في الإسكندرية ٢٤٠ بي سي إي.

(٢٢) وكان أيدوكس قد نقل جزءاً على الأقل من مدرسته الرياضية من سازيكوس إلى سنيدوس إلى جيل أو جيلين من قبل (دي إس بي، ١٩٨١: ٤: ٤٦٥ ـ ٤٦٧)؛ فمن الممكن أن الرياضيات في الإسكندرية قد عززت طريق زيادة الهجرة من بقايا تلك المدرسة، في الوقت نفسه مع العلماء الطبيين.

(٢٣) هناك منطق من المقترحات، الذي درسه (الرواقيون)، هو أكثر جوهرية من منطق الشروط العامة، الذي درسه أرسطو. يأخذ المنطق القياسي (السيلجوسموس) لأرسطو مكاناً باعتباره جزءاً من

المنطق العام الذي يفترض نظريات المنطق الأساسي صريح الصياغة، في حين أن جدلية تشيرسيبوس تظهر النسخة الأولى من المنطق الأساسي (كنيل وكنيل، ١٩٨٤: ١٧٥ ـ ١٧٦). وقال «وكليمان من الإسكندرية (أواخر ١٠٠ الذي هو سيد بين المنطقيين، وهوميروس وهو سيد بين الشعراء، ويعد تشريسبوس هو من أطلق عليه هذا اللقب، وليس أرسطو»)، (المرجع نفسه، ١١٦).

(٢٤) كان الأبيقوري فيلوديموس لديه مدرسة في نابولي حوالي ٥٠ قبل الميلاد، ولكن المؤسسة سقطت مع وفاته (روسون، ١٩٨٥). درس أبكتيتوس الرواقية في المنفى في ايبيروس (وغير مأهولة من شمال غرب اليونان) بعد ١٠٠م، ولكن لم تَدُمْ مدرسته الناجحة.

(٢٥) في وقت لاحق، كان للمطورين الأكثر شهرة في المذهب التجريبي الطبي وهم مينيدوتس وثيودوس (١٠٠ بعد الميلاد)، وكانوا أيضاً الممثلين الرئيسيين لمذهب التشكك، وصولاً إلى سكستوس امبريكوس. ويدعم الاتصال عن طريق حقيقة أن التجريبية الطبية والشك الفلسفي على كليهما يختفيان معاً بعد ٢٠٠ م.

(٢٦) وهذا لم يكن دقيقاً تماماً. فكان هناك عدد قليل من الأبيقورين المرتدين، مثل تيموقراط من جيل المؤسسين (الذي كتب كتاباً لاذعاً فضح فيه ممارسات المجتمع المحلي)، ميتدروس ستراتونتشيا، الذي انضم إلى الأكاديمية في جيل كارنيداس (فريشير، ١٩٨٢: ٥٠ ـ ٥١؛ تارانت، ١٩٨٥: ٩٤) ولكن هذا ليس مثل تحول الموظفين من بين المدارس الأخرى: زينون نفسه، أرسيزيولس، وتشيريسبوس الذين بنوا كل رأس مالهم الثقافي من خلال مثل هذه التحركات.

(٢٧) وكانت كل من الدوائر المعنية مع الشعر، الفن الرفيع هيبة في روما في هذا الوقت. أبقى الأبيقوري مذهبه وذلك أساساً بسبب أن هذا الأمر تجسد كذلك في تحفة لوكريتيوس اللاتينية. وفي مدرسة أخرى، كما يشير إلى ذلك الشكل ٣,٥، كان من بين تلاميذ فيلدوموس فيرجيل.

(٢٨) عندما عاد الأفلاطونيون إلى الظهور في أثينا من ٥٠ بعد الميلاد فصاعداً، لم يتم وصفهم بأنهم دارسون (أو خليفة) على رغم أن بعضه (مثل كالفينوس الثور، سي ايه. ١٠٠ ـ ١٦٥م) كان لديه مداره الخاص (ديلون، ١٩٧٧: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ٢٣٧ ـ ٢٣٩).

(٢٩) مبلغ جيد، من الأجر ليوم واحد لعامل ماهر وكان ما يقرب من الدراخما، وراتب عام من الراتب لفيلقا الروماني حوالي ١٠٠٠ سيستيرس أي ما يعادل تقريباً إلى حدود ٢٥٠ دراخمة (اوه سي سي إل، ١٩٣٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ فينلي، ١٩٧٣: ٧٩ ـ ٨٠، ١٠٤).

(٣٠) يدل على الدور الاجتماعي للبليغ (الذي تضاعف كثيراً كمحامٍ قانوني) والنحاة الذين أعدوا الطلاب للمدارس الخطابية، انظر كاستر (١٩٨٨).

(٣١) وكان الضعف التنظيمي للطوائف الوثنية يتمثل في أن لديهم عدداً قليلاً من الكهنة يشتغلون بصفة كاملة (جونز، [١٩٦٤] ١٩٨٦: ٩٣٣). وارتبطت عادة صيانة الأوثان بطبقة النبلاء المحلية، على سبيل المثال، بلوتارخ من تشايرونيا كان من بين كهنة دلفي المجاورة. فالغنوصيون، على الرغم من عدم التقليدية في العقيدة ونخبوية عضوية، وتقاسموا هذا النمط من التنظيم التقليدي جزءاً من الوقت مع زعماء الجماعة المحلية. وكانت المعابد المصرية التقليدية مع ممتلكاتها المكثفة بمثابة استثناء من هذا النمط للهواة، ولكن كانت دوائرهم ضيقة جداً.

(٣٢) هناك إمبراطور آخر مؤيد للمسيحية، هو جالينيوس الذي ألغى الاضطهادات الديسانية ضد مشروع أفلوطين من أجل المجتمع الديني «بلاتونو بوليس»، (سي شي أل جي، ١٩٦٧ : ٢٠٢) .

(٣٣) هذا لا ينفي أن هناك عوامل خارجية تنظيمية سياسية مشاركة في النزاعات الجديدة، وإنما التأكيد على أن هناك بعض القضايا الفكرية المتضمنة أيضاً، التي كانت حافزاً اجتماعياً داخل المجتمع الفكري. فظهرت البدع عندما كان هناك تنسيق للمستويين من الصراع.

(٣٤) إن الميل من الأفلاطونية الوسطى لتصبح نسبيّاً أكثر ارتباطاً بالمسيحية ويكون سبباً آخر لوضع أفلوطين منافساً لعقيدة الأفلاطونية الجديدة بالنسبة إلى التحالف المعادي للمسيحية.

(٣٥) من بين الأطباء الثمانية العظماء اللاتينيين واليونانيين المعترف بهم من قبل الكنيسة، عمل سبعة في جيل من 360s إلى 390s: أمبروز، أوغسطين، جيروم، باسيل من كابوديتشا، غريغوريوس النزينزي، غريغوريوس النيصي، ويوحنا تشري (وآتواتر وجون، ١٩٨٣ : ٤١، ١٠٧، ١٩٤). هذه هي الفترة فوراً بعد فشل استعادة جوليان للطقوس الوثنية في ٣٦٢ ـ ٣٦٣. وفقط أب الكنيسة الكبرى وليس في هذا الجيل هو البابا غريغوريوس الكبير النشيط، ٥٧٥ ـ ٦٠٤.

(٣٦) لم يكن من الصعب اختيار الفصيل الفائز مرة واحدة داخل الكنيسة. وفي ٣٨٦ تم تطهير مانتشيس في قرطاج، في ٣٨٨ أعدم أحد أساقفة دونتست، في ٣٩١ أصدر الإمبراطور مرسوماً عاماً ضد الوثنية، في ٣٩٩ أغلق وكلاء الإمبرطورية المعابد الوثنية في أفريقيا (براون، ١٩٦٧ : ٧٤، ١٨٤، ١٨٧)، قرطاج، وكانت أرض الصراع التنظيمي بين الكاثوليك، الدوناتست ومانتشيس مجرد مكان لإنتاج مفكر مثل أوغسطين. وكان مكوناً من عظمته الفرصة لتحديد مضمون العقيدة المذهبية للفصيل التنظيمي المنتصر.

(٣٧) وكان نحو هذا الوقت أن الأفلاطونية الحديثة كانت في أوجها الأخير، مع إعادة الترميم الرسمي للأكاديمية في أثينا والإسكندرية. قامت الحركة الأفلاطونية الحديثة بعمل دين مفيد للوثنيين المثقفين تحت سلطة المسيحية، لأنها تفض العبادة الداخلية المقربة من خلال الفلسفة بدلاً من ممارسات عبادة خارجية في الوقت فقط عندما يتم إلغاء الممارسات الأخيرة المذكورة.

الفصل (٤)

(١) غالباً ما تكون المصادر التاريخية غير واضحة في ما يتصل بحياة مفكري الصين الأوائل، كما هو الحال في اليونان والهند ـ وما يلي هو محاولة معتمدة على الوصف المتصل بكيفية ظهور الجبهة المعارضة لجماعة المفكرين ـ ما يرِد هو محاولة للتفسير، فيجب مراعاة ذلك دون الحاجة للتنبيه المتكرر في النص ـ الحواشي العَرَضية تورد الأدلة في ما يتصل بالنقاط المختلَف عليها، والمتعلقة بالتأريخ ـ منظومة المصادر للفصلين: ٤ و٦ هي ذاتها الواردة في الفصل ٢ ـ في ما يتعلق بتاريخ الصين الاجتماعي، انظر (إيبيرهارد، (١٩٧٧))، (جيرنيت، (١٩٨٢))، (المركز التراث الصيني CHC، (١٩٨٦)).

(٢) يذكر هان في تسو (Han Fei Tzu) ثماني مدارس (هان في تسو، [القسم: ٥٠]، ١٩٦٤ : ١١٨)، ويذكر هسن تسو خمس مدارس رئيسة للكونفوشيسيين الباحثين. مع ذلك فقد بقي فقط عدد أقل حتى الأزمنة المعاصرة (٢٥٠ ق.م) (نوبلوك، ١٩٨٨ : ٢١٤ ـ ٢٢٠، ٢٢٤ ـ ٢٢٩).

(٣) قاد مو تي (Mo Ti) بنفسه بقيادة ١٨٠ جندياً ـ تم تدمير الموزيين ـ وكان عددهم ٨٣ ـ في حصار عام ٣٨١ ق. م، (فونج، ١٩٥٢ ـ ٥٣ : ١ : ٨٢)، وبحلول عام ٢٨٠، كانت الجيوش الرئيسة قد أصبح عددها ما يقرب من مائة ألف رجل (نوبلوك، ١٩٨٨ : ٨)، مع ذلك يقترح إيبيرهارد (١٩٧٧ : ٤٩) أنهم كانوا حوالي عشرة آلاف فقط.

(٤) حدث تطور موازٍ في أوروبا في بدايات القرن السابع عشر؛ فكُل من منظومة الدبلوماسيين الدولية، والمبعوثين الدينيين، والجنود الأثرياء قد أصبحوا، لعدة أجيال، قاعدة جماعة المفكرين التي تكونت خارج المراكز التقليدية للكنيسة (انظر: فصل ١٠).

(٥) أنتجت أيضاً هذه المجموعة من المفكرين ما كان وقتها منتجاً فكرياً مرموقاً: دائرة المعارف التي أُطلق عليها: «حَوليّات الربيع والخريف (في تلك الحالة) لـ ماستر لو (رئيس الوزراء وآنذاك)» ـ «حَوليّات الربيع والخريف» (Spring and Autumn Annals) كان نصاً كونفوشيوسياً منسوباً إلى كونفوشيوس نفسه.

(٦) بقت هناك لفترة جماعات مثل العرّافين في روما، لكن حتى في تلك المدينة المُحافِظة، احتكر السياسيون مَجمع الكهنة (مركز المحافظة والأراضي الساحلية OCCL، ١٩٣٧ : ٦٥، ٣٤٢؛ روسون، ١٩٨٥) ـ حوالي عام ٥٠٠ ق ـ م ـ كان هناك بعض الكهنة الوراثيين الذين لعبوا دوراً عَرَضياً في الفلسفة؛ وجاء هيرقليطس من عائلة كهنوتية في مركز طائفة إفسس، وكانت لعناته غالباً، التي أطلقها على الفلاسفة العلمانيين الجدد، متعلقة بتحدّيهم الفلسفي ـ هناك أيضاً ملامح شامانية لرموز مثل إيمفيدوكليس وهيرقليطس، وفي طائفة أسكليبياديس الطبية ـ لكن حتى هم لم يكونوا مهتمين تحديداً باستعادة الشعائر القديمة؛ لأن ذلك كان سيبدو خارج مجال الإمكانية السياسية.

(٧) أفلاطون هو الاستثناء الرئيس هنا ـ فمن بين كل الفلاسفة اليونانيين، يُعتبر هو الأقرب للنموذج الصيني من حيث تركيز تحليلاته على المشروعات السياسية، وفي القوانين يقترح أفلاطون مدينة مثالية مبنية على نظام ديني إجباري، ولكن غير تقليدي ـ لكن هذا الاهتمام السياسي كان مقصوراً على وقت معيشة أفلاطون؛ فالأكاديمية، بوجهيها: الدين التنجيمي (ما وراء الطبيعي) ومذهب الشكّية، قد عادت بسرعة إلى الاتجاه السائد عند المفكرين اليونانيين، من حيث التركيز على الحياة الداخلية للفرد ـ لو أن هناك تقليداً متعلقاً بـ «المذهب الفردي الغربي»، فقد نشأ نتيجة استقلال الصراع السياسي عن التشريع الديني.

(٨) بسبب غياب نصوص هوي شيه الخاصة، وبقاء عدد ضئيل من نصوص كونغ سون لونغ، ظهرت تفسيرات متباعدة ومختلفة لنظرياتهم ـ يعتبر فونغ يو لان (١٩٥٢ ـ ٥٣ : ١٩٢ ـ ٢٢٠) أن نظريات هوي شيه ميتافيزيقا لمُحددات متغيرة باستمرار، ويعتبر أن نظريات كونغ سون لونغ عالم من الكليات ـ يرى غراهام (١٩٨٩ : ٨٢ ـ ٨٣) أن الفلاسفة في تلك الفترة قد اعتبروا الإسمية أمراً مُسلّماً به، ويفسر التناقضات كاستكشافات لعلاقات الجزء بالكل ـ بعيداً عن ذلك، يقترح ريدنغ (١٩٨٥) أن بيانات هوي شيه مستمدة (مشتقة) من النقاشات السياسية ـ النظرية الأكثر تطرفاً وهي تلك الخاصة بهانسن (١٩٨٣)، وهي أن اللغة الصينية التقليدية (الكلاسيكية) تفتقر إلى المجردات، وبالتالي توجّه الأفكار إلى مصادر مختلفة تماماً عن مصادر الغرب ـ رفض شوارتس هذه الحتمية اللغوية (١٩٨٥ : ١٢، ١٦٥، ١٦٨)، وقام غراهام بتعديلها (١٩٨٩ : ٣٨٩ ـ ٤٢٨).

(٩) يدحض الكهنة نظريات جميع المدارس المنافسة، بما فيها وكلاء (عملاء) تسو ين الخمسة، لكن لا يذكرون مذهبي تاو تي تشينغ أو القانونيين (غراهام، ١٩٧٨ : ٦١) - يشير ذلك إلى وقت ما قبل النظام المُبسّط (الشعبي) للتقيد بالقانون عند هان فيه تسو، لكنه على الأقل معاصر لتسو ين.

(١٠) نظّم إمفيدوكليس أربعة عناصر (النار، الماء، الأرض، الهواء) بمعارضة نظرية الحب والبغض - هناك موافقة عامة على أن «ووه هسينغ» (Wu Hsing) يجب ألا تُعتبر «خمسة عناصر» وإنما «خمس عمليات» أو «خمس قُوَى»؛ «هسينغ» (Hsing) تعني «المشي» أو «الحركة»، وتعطي دلالة «الوضع في حيز التنفيذ» (نوبلوك، ١٩٨٨ : ٢١٦ - ٢١٧) - اقترح مايجور (١٩٧٦) تسميتها «خمسة أطوار» - لكن ثلاثة من الخمسة (الخشب، المعدن، الأرض) عبارة عن مواد صلبة، يمكن تصورها كعمليات فقط تحت التفسير المطروح لاحقاً.

(١١) تضمن هؤلاء كل من القصائد الغنائية، والوثائق، والشعائر، والتغيرات (ييه تشينغ)، وحَوليّات الربيع والخريف - أدى ذلك إلى تفاقم الصراع على الأسبقية بين نطاق واسع من النصوص البدائية (القديمة)، حيث حظي كل نص بتأييد اختصاصييه.

(١٢) في أثناء سلالة تانغ (T'ang)، تمت إدانة أو إعدام المتصلين بالمقر الإمبراطوري، وذلك بسبب استشارة العرّافين (المتنبئين) (CHC، ١٩٧٩ : ٣٣٤، ٣٧٩ - ٣٨١؛ فونغ، ١٩٥٢ - ٥٣ : ١٦؛ ووه، ١٩٣٢).

(١٣) جدير بالذكر أن كلمة «ييه (Yi)» التي تعني «التغيير/ يغيّر» والمقابِلات الكونية «الين واليانغ» (yin an yang)، يظهرون لأول مرة في هذا الملحق وليس في نصوص النبوءة الأصلية، ولا في الملاحق السابقة تعليقاً على تفسير النجمة السداسية (ليدجي، [١٨٩٩] ١٩٦٣ : ٣٨، ٤٣) - البراهين ليست مجردة (نظرية) تماماً؛ فبشكل إجمالي، الأسلوب يعتمد على النصائح الدنيوية أكثر من النظام الكوني - نص الملحق الثالث «يشرح بوضوح طبيعة مشاعر القلق والبؤس، وأسبابها» (ليدجي، [١٨٩٩] ١٩٦٣ : ٣٩٩)، ويمجد الإنسان الأعلى، ويعطي إشارات إلى الملوك الحكماء القدماء الذين كان يُزعم أنهم يُلهَمون في اختراعاتهم التكنولوجية من النجمة السداسية - وهذه إشارة أخرى إلى أن هذا الملحق يرجع تاريخه إلى وقت حرق الكتب، عندما كان العمل على التكنولوجيا ومجموعة المعارف المكتسبة الأخرى، ما يزال يحظى بالدعم.

(١٤) أنتجت سلالة الهانيين الحاكمة أعمالاً مهمة في العلم والرياضيات، مع أنهم فعلوا ذلك بشكل عام في بقية فروع البيروقراطية الرسمية، أكثر من الكونفوشيوسيين - (نيدهام، ١٩٥٩ : ١٩ - ٣٠، ١٩٩ - ٢٠٠، ٢١٦ - ٢١٩؛ ميكامي، ١٩١٣؛ سيفين، ١٩٦٩).

(١٥) في عام ٣٧ ب.م. تم رفع أتباع كونفوشيوس إلى رتبة النبلاء، وفي عام ٥٩ بدأت الأضحيات السنوية لكونفوشيوس في كل المدارس - وقد بدأ وانغ تشونغ الكتابة بعدها بقليل.

(١٦) لاحظ أن في تحليل المنظومات المقارنة في الفصل الثاني، يُعتبر وانغ تشونغ من أهم الرموز في تاريخ الفلسفة في العالم كله؛ فهو فرد له أهمية - وإن كانت ثانوية - في حيز الانتباه على المدى البعيد، ولم يصل أي من منافسيه المعاصرين إلى المقام الرفيع الذي وصل إليه هو - ولم يكن وانغ تشونغ منفصلاً عن قيود المفكرين ذوي الأهمية التاريخية بشكل أفقي فقط، بل وبشكل رأسي أيضاً.

(١٧) نجد في اليابان موقفاً مشابهاً في فترة سينغوكو (Sengoku)، أو فترة «الدويلات المتحاربة» (١٤٧٠ ـ ١٥٨٠) ـ مناظرات فوسيفيروس العلنية كانت في الفروع المنافسة لبوذية الأرض الطاهرة، لكن هذه الأجيال كانت تفتقر للابتكار الفكري ـ كانت الأديرة، في تلك الفترة، قوى سياسية رئيسة، وكانت مناظراتهم جزءاً مباشراً في الصراع من أجل النفوذ المعلن، والتحالفات العسكرية.

(١٨) فلسفة تشوانغ تسو (الفصل ٦) تتحدث بحماس عن الموت باعتباره عملية طبيعية، بل ومرغوب فيها.

(١٩) أعضاء حركة «نقرات الحبوب الخمس»، وهي طائفة ازدهار (صحة) عند الفلاحين، على سبيل المثال قد حفظوا طاوية تي تشينغ، لكن أعطوها تفسيراً دارجاً ـ ««الطاوية التي لا يمكن جعلها طاوية» وهذا يعني أن تأكل أشياء جيدة في الصباح، و«طاوية ليست أبدية» وهذا يعني أن تعاني من حركة الأمعاء مساءً ـ» (ويلتش، ١٩٦٥: ١١٩).

(٢٠) يعتبر أهم أعمال كوو هسيانغ تعليقه على تشوانغ تسو، الذي كان إلى حد ما استمراراً ـ أو ربما انتحالاً ـ لتعليق هسيانغ هسو في الأجيال السابقة ـ كما هو مبين بالشكل (٤ ـ ٤)، من المحتمل أن هسيانغ هسو قد شارك في مناقشات حكماء بستان الخيزران السبع، وأنه مرتبط بوانغ بي ومفسري الطاوية العقليين ـ من المحتمل أن كوو هسيانغ كان على اتصال ما بابن هسيانغ هسو، الذي كان مهملاً ـ وفقاً للتقارير ـ حيث بدّد رسالة أبيه (فونغ، ١٩٥٢ ـ ٥٣: ٢٠٦) ـ ومن بين المساهمات الفردية، تُعتبر «فلسفة كوو هسيانغ» نتاجاً للنزاعات الفكرية حول لويانغ في بدايات القرن الثالث.

الفصل (٥)

(١) كان هُناك ثمانية من مثل هذي التقلبات: (١) اندماج عدة ممالك صغيرة في القطاع الأوسط من نهر الغانج إلى ستة عشر ولاية وهذا ما يرجع تاريخه بالتقريب إلى عام٦٠٠ قبل الميلاد، ثُم وصولاً إلى ثلاثة متنافسين خلال المئة عام الماضية، وقد بلغت ذروتها في إمبراطورية موريا التي سيطرت على معظم الهند وهو ما يؤرَخ تقريبياً من عام ٣٠٠ إلى ١٨٥ قبل الميلاد، ثُم التفَكُك بعد ذلك ـ ونحو عام ٥٠٠، كانت كوسالا وماغادا هم الدولتان الرائدتان اللتان لعبتا دور النصير والراعي للبوذية والجينية ـ (٢) انقسام بين ثلاثة دول رائدة بلغ ذروته في ١٥٠قبل الميلاد، متضمناً جنوب وسط مملكة براديش وهي أيضاً مُناصرة للبوذية ـ (٣) إمبراطورية غوبتا في الشمال، من عام ٣٣٥ قبل الميلاد إلى أواخر العام الرابع بعد المائة (٤٠٠) قبل الميلاد ـ (٤) استعادة هارشا لأراضي جوبتا فيما يرجع تاريخه إلى ٦٠٠ ـ ٦٥٠ ـ (٥) صراع ثلاثي آخر نشب في الشمال تضمن آخر نصير للبوذية، مملكة بالا في بنغال، توسع غرباً لمعقل ماغادا القديمة ـ آخر ثلاث دورات قبل الإمبراطورية البريطانية تتضمن الغزو الإسلامي من شمال غرب البلاد في مقابل بلوغ الممالك الهندوسية أقصى حجمها في أقصي الجنوب ـ (٦) في عام ١٠٠٠ بالتقريب، فقد غزت الإمبراطورية الإسلامية الغزنوية ـ التي تمركزت في إيران وآسيا الوسطى ـ الشمال الغربي؛ وفي الوقت نفسه توسعت إمبراطورية في الجنوب ـ (٧) فتحٌ إسلامي آخر في نهايات القرن الثاني عشر، امتد حتى ١٣٤٠ إلى أغلب أنحاء الهند فيما عدا أقصى الجنوب، ثُم تفكك بسرعة بعد١٣٤٠ ـ وفي الجنوب، قد بلغت مملكة فيجياناغار حجمها الأكبر في القرن السادس عشر ـ (٨) غزو المغول من أفغانستان في ستينيات القرن السادس عشر، مُتوسعاً جنوباً في ستينيات القرن

السادس عشر؛ حيث تفككت عام ١٧٧٠ مما ترك فراغاً في السُلطة وهو الذي ملأته الإمبراطوريات الأوروبية في الخارج (دافيدز، ١٩٤٩؛ OHI؛ ١٩٨١؛ دت (Dutt)، ١٩٦٢؛ ثابر (Thapar)، ١٩٦٦؛ كارفن (Carven)، ١٩٧٥؛ زورشر (Zurcher)؛ ١٩٦٢؛ غومبريش (Gombrich)، ١٩٨٨؛ شاندلر (Chandler)؛ وفوكس (Fox)، ١٩٧٤).

(٢) نشأت أسرة موريا المركزية على أساس سلسلة من الملوك قتلة آبائهم ـ جماعات الآرثاشاسترا أو كلاسيكية فن الحكم، التي شكّلت آنذاك، دعت إلى أكثر تكتيكات الخيانة والتجسس وضوحاً مسارا لآرثا، كنجاحٍ دنيوي.

(٣) من هُنا، أخذت ولاية غانج اسمها بيهار (Bihar) من فيهارا (Vihara) الدير ـ بدعم بوذي، راجع OHI (١٩٨١ : ١٦٩ ـ ١٧٣)؛ دت (Dutt) (١٩٦٢ : ٣٣١؛ ٢٢٥ ـ ٢٣٠).

(٤) شارما (١٩٦٥)؛ مانّ (١٩٨٦ : ٢٥٦ ـ ٣٥٧)؛ OHI، (١٩٨١ : ١١٢ ـ ١١٣، ١٧٨ ـ ١٧٩، ٢٠٦ ـ ٢٠٨) ـ يُستثنى من هذا النمط ما حدث بوضوح بالولايات الساحلية بالشرق والغرب، وفرت التجارة الخارجية قواعد بديلة لعوائد الولاية ـ إن أهمية هذا النمط بالنسبة إلى بناء الولاية في السياق الأوروبي قام تيلي (Tilly) بتوضيحه في عام (١٩٩٠) ـ وهو ما قد يكون سبباً في أن ارتباط اليانيين، الذين ارتبطوا بالتُجار، كانوا المُتنافسين الرئيسيين في السعي لتحالف الدولة في هذه المناطق ـ على العكس من البوذيين ومعتقداتهم الزراعية الرهبانية التي أفادت النمط البديل لتبلى في تكوين الدولة والعوائد العقارية ـ وبناء عليه رفضت البوذية في الجنوب ـ.

(٥) الجدير بالذكر أن ما يُسمي بالـ «الفلسفات الهندوسية» كالـ (نيايا واليوغا والفاشيشيكا والسامخايا والميمامسا والفيدانتا) التي تُعتبر المبادئ الأساسية بشكل عام في تاريخ الفلسفة الهندية التي هي بأي حال من الأحوال مواقف ثابتة وبدائية ـ إن مفهوم الـ«هندوسيات الست» لم ينشأ فعلياً إلا في فترة متأخرة إلى حد ما في فترة العصور الوسطى، وتطورت كيفما تطورت المدارس الفلسفية في أي مكان آخر، خروجاً من الجدل سواء بين صفوفهم وبين منافسيهم من غير الهندوسيين ـ إن العقيدة الفلسفية الهندوسية هي جزء من الانحياز الثابت الذي لزم اختراقه لإعادة تأسيس التاريخ الفعلي للحياة الفكرية في الهند.

(٦) مصادر الشبكات الاجتماعية التي تتبع (إي آي بي، ١٩٧٧، ١٩٨١، ١٩٨٧، ١٩٩٠؛ هالبفاس، ١٩٩١، ١٩٩٢؛ إيسيفا، ١٩٩٣ : بوتر، ١٩٧٦؛ داسغوبتا، ١٩٢٢ ـ ١٩٥٥؛ تشاتوبدهيايا، ١٩٧٢، ١٩٧٩؛ بشام، ١٩٨٩؛ راغو، ١٩٨٥؛ باندي، ١٩٨٦؛ ناكامورا، ١٩٨٠؛ دت، ١٩٦٢؛ هيراكاوا، ١٩٩٠؛ كونز، ١٩٦٢؛ كالوبهانا، ١٩٩٢؛ لاموت، ١٩٥٨؛ ستشيرباتسكي، ١٩٦٢؛ فليبس، ١٩٩٥).

(٧) ناكامورا (١٩٧٣ : ٣٣ ـ ٣٥)؛ تشاتوبدهايا (١٩٧٢ : ٣٢ ـ ٤٠)؛ جوندا (١٩٧٥)؛ ستوتلي (١٩٨٠) ـ لمنهج يُشدد على الوحدة الوطنية تستمر على المدى الطويل من الهندوسية الأرثوذكسية منذ أوائل عهد الفيدا، راجع سميث (١٩٩٤) ـ وعلى الجانب الآخر، راجع كريشنا (١٩٩١).

(٨) تم التعرف على هذه المجموعات المُفضلة من المُعلمين خارج النصوص الفيدية أيضاً ـ فحتى بوذا نفسه أشار إلى متبعي السامافيدية، والرجفيدية واليوجارفيديتين (باريوا ـ Barua، ١٩٧٤ : ٢٨٤) ـ وقد تباحث كريشنا (١٩٩١ : ٨٣ ـ ٨٤) حول مزيد من الانقسامات الفرعية حتى داخل مدارس الفيدا.

(٩) ليس واضحاً تماماً متى أصبح الأوبنشاد فعليا باعتباره جزءاً أساسياً من مدارس الحركة الفيدية؛ كما نرى، في بدايات ووسط الأوبنشاد تصور الحُكماء المُستقلين الذين انتقدوا صناعة الكهنة الفيدية - ومن المرجح أنه قد طرأت إعادة تنظيم تقاليد الأوبنشاد في تحالف البان - فيدية في بدايات قرون العهد الحديث.

(١٠) إ - جي، تشاند - أب - ٧ - ١ - ٢؛ بريهاد - أب - ١ - ٥ - ٥ و٤ - ١ - ٢ (٧٠٠ - ٥٠٠ قبل الميلاد) - وإلى حد ما في وقت لاحق إيتاريا (١ - ٣ - ٩)، في عام ٥٠٠ قبل الميلاد تقريباً، أورد الفيديين الثلاثة فحسب؛ حكايات جاكاتا البوذية، حول عام ٣٠٠ قبل الميلاد، قد أشارت لهم أيضا؛ وكذلك فعل كوتاليا في الآرثاشسترا، التي تعمد نفسها على جوانب واضحة للآثرفا، وكعُرف مُستقل، كـ«وسائل سرية» لمراقبة وتدمير الأعداء(بك - ١٤) - فالأقرب إلى إحصاء كل الأربعة كالفيدا هو الـ مونداكا أوبنشاد (١ - ٥) (Mundaka Upanishad)، تقريباً مابين ٣٥٠ - ٣٠٠ قبل الميلاد - لكن الماتريانا تعمد لإحصاء ثلاثة فقط من الفيدا وتدعو الآرثرفا «تراتيل»، مع الإشارة بأن القانون الكنسي لم يتم تسويته في وقت متأخر من عام ٢٠٠ قبل الميلاد - من ناكامورا (١٩٧٣ : ٧٧ - ٧٨)؛ راجع أيضاً OHI، (١٩٨١ : ٨٦ - ٨٧، ١٠٧).

(١١) أوضح كريشانا (١٩٩١ : ٩٥ - ١٠٩) أن الـ «ألأوبنشاد» تُشكل فئة بدائية أولية من النصوص، مُنتقية تحت هذه التسمية من مجموعة واسعة من المصادر والفترات الزمنية. بعيداً عن تشكل «نهاية الفيدا»، تم اختيارهم عادةً من وسط فصولٍ في براهماناس وآرنيكاس، أو بعضهم شائع من مثل هذه النصوص بينما النصوص الأخرى تمت إضافتها لاحقاً - أغلب تلك النصوص لا يستخدم مُصطلح «الأوبنشاد» الذي ذُكِرَ في الآرثراشاسترا (٣٠٠ قبل الميلاد) لا تزال تعني «سلاح سري» أكثر مِنها عقيدة دينية.

(١٢) تشاكرافارتي (١٩٨٧)؛ ميزونو (١٩٨٠)؛ هيراكاوى (١٩٩٠)؛ جاكوبي (١٨٨٤)؛ دت (١٩٦٢ : ٤٦ - ٥١) - والأرض الفيدية - التي يكفل ملكها المُناقشات والجِدالات التي تتضمن حكماء من أمثال يجانافالكيا (Yajnavalkya) - هي مشهد واضح للحياة البوذية أيضاً، كلا النوعين من المصادر تعمد إلى إظهار مساعي الملوك الجاهدة لجذب الحُكماء المشاهير إلى محاكمهم من خلال الرعاية المادية (على سبيل المثال: بريهادارانياكا أوبنشاد ٢ - ١ - ٢).

(١٣) وعلى وجه التقريب تشندوجيا أوبنشاد ٥ - ١١ و١٧؛ ٦ - ١؛ بريهاد - أب - ٣ - ٧؛ ٦ - ٢؛ كوشيتاكي أوبنشاد ١ - ١ - وهذا يدل على الأرجح على منافسة الـ سامافيديين Samavedists حيث تتعلق بأوبنشاد يودالاكا ضد ياجور الأبيض متحالفة مع عادات ياجنافال - كيا كما كانت أيضاً ضد ريجيفيدزيين كوشيتاكي.

(١٤) بريهاد - أب - ٣ - ٦ - ١؛ ٣ - ٩ - ٢٧؛ بالتقريب تشاند - أب - ١ - ٨؛ ١٠ - ١٠ - ١١، حيث يستدعي التهديد القائل «رأسك سوف تسقط» عقوبة سخرية لغناء نشيدٍ دون معرفة معناه - والمعنى الضمني كما أُعتبُر الفوز في سلسلة من النقاشات المُتتابعة دليلاً على قدرات سحرية متفوقة.

(١٥) وقد يكون الشبيه لذلك هو أشهر درس من آروني يودالاكا عن تفتيت البذور إلى قطع متناهية في الصغر لإيجاد الجوهر اللامرئي (تشاند - أب - ٦ - ١٢) - روبن (في تشاتوبدهايايا، ١٩٧٩ : ١٤١ - ١٥٦) أشار إلى تتابع اليدالاكا في الجدالات (تشاند - أب - ٦ - ١ - ١٦) يُشير إلى المادية الهيلوزمية للمادة الحية؛ على سبيل المثال، فقد أمر ابنه بالامتناع عن تناول الطعام لمدة خمسة عشر يوماً لِيُريه أن

هذا يُضعف ذاكرة الفرد مُستنتجاً بأن «العقل يأتي من الأكل» (٦ ـ ٧ ـ ٦) ـ فالدرس النهائي المُستفاد هُنا هو أن الفرد بذاته جزء من الجوهر الخفي من الكون، وهذا لا يُشدد على روحية الكون أكثر مما يُشدد على أن الذات الإنسانية قد نتجت عن جوهر التغذية الحيوانية ـ وبالنظر إلى عدم وجود تمييز بين مستويات التجريد فهو ما فسره الفلاسفة اللاحقون على أنها واحدية غيبية كذلك كانت مجرد مُطالبة بالتعويض عن عنصر مادي واحد وهو الكامن وراء الآخرين ـ وقد افترض طاليس بنفس المعنى أن الماء هو العنصر الأساسي ـ وبالمثل، فتجربة يودالاكا مع الملح المتماهي في الماء (تشاند ـ أب ـ ٦ ـ ١٣) هي فيزياء بدائية بقدر ما هي فلسفة غيبية.

(١٦) بريهاد ـ أب ـ ٦ ـ ٣؛ ويُعزى هذا السحر إلى يودالاكا آروني التي منحها لتلميذه ياجنافالكاي ـ مطالب سحرية دنيوية مماثلة قد تمت في أكثر أوبنشاد فلسفي، مثل: تشاند ـ أب ـ ٢ ـ ١ ـ ٢٩؛ كوش ـ أب ـ ٢ ـ ٦ ـ ٤ ـ ١٠.

(١٧) واحدٌ فقط من الأوبنشاد الكلاسيكيين، المياترایاني (١ ـ ٣ ـ ٤)، ساوت الحياة بالمعاناة، واستخدمت كلماتٍ متطابقة مع العبارات الكلاسيكية البوذية؛ وهذا في وقتٍ متأخر من الأوبنشاد من حوالي عام ٢٠٠ ميلادية ـ (ناكامورا، ١٩٧٣: ٧٧ ـ ٧٨) ـ ومعاصرتها الأوبنشاد الماندوكية التي تتضمن عباراتٍ وُجِدت في الـ براجنابارميتاستراس ماهيانا البوذية.

(١٨) أو فلاهيرتي (١٩٨٠: xi-xxiv، ٣ ـ ١٣) ـ ظهرت مرة ثانية أوضح صياغة لعقيدة الكارما في أواخر عهد الماتريانيا الأوبنشاد (٣ ـ ٤)، في اللغة البوذية؛ وهي أيضاً الأوبنشاد الوحيدة التي تربط الكارما مع الولادة الجديدة لأداء واجبات الطائفة (٤ ـ ٤ ـ ٣) ـ وفي مرحلة ما قبل البوذية (بيرهاد) أب ـ (٣ ـ ٢ ـ ١٤)، نقاش حيث يوصف سؤال واحد يجب أن يُناقش سراً ـ فالمُعلق إذن يُخبرنا في آخر الفصل أن المحاورين الذين تدارسوا الكارما ـ ويمكن أن يكون هذا استيفاء متأخراً، كما تظهر السطور في آخر الفصل ـ لو لم يكن كذلك، فهي تتضمن أن الكارما ـ بأي شكل في هذا الوقت ـ كانت مذهباً سرياً، ليست مشهداً يُمكن أن يُقبل دينياً بشكل ملزم من معظم السامعين ـ وفي أواخر عهد البهاغافاد غيتا، فقد أثرت سلسلة من الاستيفاءات في مهابهاراتا على المدارس الفلسفية الهندوسية حول الأعوام من ١٠٠ إلى ٥٠٠ قبل الميلاد، فيوجد مزيج من المذاهب المتضاربة حول التناسخ والأشكال الأخرى من الحياة بعد الموت (مثال: ١ ـ ٤٢ ـ ٤٤؛ ٨ ـ ٦ ـ ٢٣ ـ ٢٥؛ ٩ ـ ٢٥) ـ وما يتم التأكيد عليه بأثر رجعي هو التناسخ المُفضل الذي يعتمد على أداء الفرد لواجباته تحت طائلة القانون، أصبح التفسير الديني السائد لأوقات متأخرة حتى الهجوم النهائي ضد البوذية نحو عام ٧٠٠ قبل الميلاد.

(١٩) للمناظرات في هذه التواريخ، راجع هيراكوا (١٩٩٠: ٢٢ ـ ٢٣).

(٢٠) الأسئلة العقيمة التي طُرحت والتي دعا بوذا متبعيه لاجتنابها هي أسئلة مُشابهة لتناقضات كانط: بداية ونهاية الكون، الفرق بين الجسد والروح، والحياة بعد الموت ـ تلك هي المناظرات المُفضلة بالنسبة إلى حكماء الأوبنشاد بدحض روحيتهم، بوذا يطرح مستوى أعلى من التطور الانعكاسي.

(٢١) لمجموعات متنوعة من النصوص والترجمة، راجع (ناكامورا، ١٩٨٠: ٦٦ ـ ٦٩؛ كالوباهانا، ١٩٨٦: ١٠ ـ ١٦).

(٢٢) تلقي الآجيفيكاس أيضاً دعماً ملكياً، على سبيل المثال، تحت حكم سلالة الموريا، كان كل من ماهافيرا ومكهالي من المقربين حتى مناظراتهم التي أدت إلى قطيعة حادة بينهم وبين طوائفهم ـ

فقد اعتنق كُل من ماهافيرا وشكاياماني ديناً جديداً بشكل كامل ـ لكن عدو شكاياماني الأقوى في الصراعات التكتيكية في المجتمعية بالإضافة إلى الجدل، كان ماكهالي غوسالا (ميزونو، ١٩٨٠: ١٢٠ ـ ١٤١؛ باشام، ١٩٥١؛ OHI، ١٩٨١: ٧٧، ١٣٠) ـ هذا التنافس نتج على الأرجح من كون شاكيماني كان يوافق ويُخالف مذهب ميكاهالي الرئيسي في اقتراح منهج للتغلب على المصير الكارمي.

(٢٣) ميزنو (Mizuno) (١٩٨٠: ٩٩، ١٠٤) ـ قام اليانيون بالوعظ أيضاً، بالرغم من أنهم لم يكونوا فظين كالبوذيين.

(٢٤) تشاكرفارتي (Chakravatri) (١٩٨٧: ١٢٢ ـ ١٤٩) ـ قاعدة التوظيف هذه استمرت طوال مدة البوذية الهندية.

(٢٥) إن نطاق طُرق التأمل شمل التركيز على نقطة واحدة، التركيز على تنفس الفرد، السكون مع حوار داخلي، التركيز على الوعي نفسه بعيداً عن أغراضه (أساليب البوذية واليوغا)، تخيل الطاقات والأضواء من خلال جسمك الخاص، خصوصاً الأعضاء الحساسة، رفع الحرارة الداخلية وتحريكها خلال الجسم، التصور الداخلي للرموز والآلهة وتجربة موت الذات، والحروف في اسم الإله، وهلم جرا (بوذيو التبت والصوفيون والطاويون والقبائل والطوائف القبلية)، خارجياً فالتركيز كان على رموز مرئية كالصلبان مثلاً؛ الترانيم التي تتردد (الأصوات الطاهرة) أو السوترا (النصوص المقدسة)، التغني بترانيم لفظية؛ الرقص الإيقاعي (طوائف الصوفية الدرويشية، والإيمديون اليابانيون الوسط) الأنشطة الجسدية حتى الإرهاق أو تعذيب النفس (الصوفيون والشرامانايون، والزُهاد المسيحيون والشامانا والقبائل طالبة الرؤية)؛ الصلوات اللفظية أو ذات الصلة بشخص المعبود (المسيحية)، حساب وإبطاء الأنفاس (البوذية والطاوية)، التحقيق الفكري في الأشياء (الكونفشوسيين الجُدد)، أو تحليل المفاهيم إلى فراغ (البوذيين)؛ ومفارقات كوان، في بعض الأحيان بتلقي الضربات من معلم آخر (تشو ـ آن)؛ التنور خلال الوعظ كال(ت ـ إين ـ ت ـ تى) وأميدا البوذية، والصوفية ومذاهب مسيحية) ـ تتراوح الخبرات الناتجة ما بين الهدوء والسكينة إلى البكاء والحماس العاطفي، ما بين الـ«نور المُشرق» و«الظلام الإلهي» إلى «الوعي النافذ» ما بين النشوة العميقة والتنوير المفاجئ (ساتوري) ـ.

(٢٦) يمكن فهم نتائج التأمل باعتبارها تشمل كلاً من الانفصال عن العالم والتأثير فيه ـ ويمكن تفسير الانفصال باعتباره غاية في حد ذاته، أو باعتباره نهاية لمعاناة الفرد (البوذية)، أو باعتباره اتصالاً مع الإله أو خلاصاً من الخطايا (الصوفية، والمسيحية، والماهايانا)، أو باعتباره علاجاً نفسياً فردياً (العَلمانية الغربية ما بعد ١٩٥٠) ـ وتوجد له أيضاً أهداف دنيوية كضمان الحصول على الصحة وطول العمر (الطاوية)، أو الحصول على القوى السحرية مثل الاستبصار، ورفع الأشياء دون لمسها، وإلقاء التعاويذ (اللعنات) على بقية الكائنات الحية (الشامانية والمعتقدات الشعبية، التي توجد في أشد التقاليد غموضاً بصفتها آثاراً جانبية أقل)، أو الحصول على القوى السياسية لتنظيم الدولة (الطاوية)، أو ضمان الاحتماء من الاضطهاد السياسي (الكابالية اليهودية في العصور الوسطى)، أو تحفيز الحركات السياسية الألفية التي تتراوح بين الخصوصية (الاستقلالية) القومية (الصوفية، والإمامة، والكابالية) وبين اللاطائفية العالمية (الروسيكروسيانية، والماسونية).

(٢٧) في حالات تاريخية لاحقة، أصبحت الأديرة وسائل تنظيمية لتهدئة المناطق الحدودية، أو لتقديم التراكمات الرأسمالية، خاصة في الاقتصاد القروي ـ يظهر هذا بوضوح في الصين، بالتقريب في الفترة ما بين عامي ٤٠٠ و٨٠٠ ق ـ م ـ، ويظهر من جديد في أوروبا المسيحية ما بين عامي ١٠٥٠

و١٣٠٠، وفي اليابان ما بين عامي ١٢٠٠ و١٦٠٠ ـ الميزة الرئيسة في أسلوب التنظيم الرهباني هي قدرته على تحرير موارد المجتمع وإعادة استثمارها، وإلا فإنها تقع تحت سيطرة تنظيمات الإنتاج العصبية (القَبَلية).

(٢٨) ناكامورا (١٩٧٣: ٧٧ ـ ٧٩) ـ الأوبنشاد الماندوكية، التي استخدمها غاودابادا ما بين عامي ٥٠٠ و٦٠٠ تقريباً، كأساس لتطوير الأدفايتا، هي ليست متعلقة بمدرسة فيديّة، ولا توجد مستقلة عن تعليق غاودابادا (إيسايفا، ١٩٩٣: ٥٠) ـ ربما تكون بعض الأوبنشاد قد نشأت في هذا النمط المستقل قبل أن ترتبط بسلالة القوة العظمى والمنزلة الكنسية، عند الباحثين فيما بعد ـ بعض الأوبنشاد ارتبطت بأكثر من سفر من أسفار فيدا (مثل الكاثا، وهي مرتبطة بياجور الأسود، وساما، وأثارفا/ ومثل الكينا، وهي مرتبطة بكلٍ من ساما وأثارفا ـ مولر، [١٨٧٩ ـ ١٨٨٤] ١٩٦٢: ١: ٩١، ٢: ٢١) ـ يشير ذلك إلى أن في فترة ما، تنافست المدارس على امتلاك المكانة الفكرية المرموقة.

(٢٩) سمريتيات مانو قامت بجمع الفروض الشعائرية والمحرمات القديمة، بداية بما بعد عام ٢٠٠ ق ـ م ـ وصولاً إلى نهايتها حوالي عام ١٠٠م ـ أما سمريتيات ياجنافالكيا فتُظهر معالجة أكثر نظامية للقانون تقريباً ما بين عامي ١٠٠و ٢٠٠م ـ ويشير نَسْب (عزو) الأوبنشاد إلى الملك الحكيم إلى أنها كان يتم نقلها إلى أرثوذوكسية القوة العظمى في ذلك الوقت ـ مع ذلك فقد أنتجت طائفة الفيشنو وبعض الطوائف الأخرى، بعض كتب القانون المنافسة بالقرب من هذا الوقت ـ كان هناك إنتاج غزير لكتب القانون في العصور الوسطى، أي ما بين عامي ٧٠٠ و١٢٠٠، في الوقت الذي انتصرت فيه الهندوسية على البوذية نهائياً (باشام، ١٩٨٩: ١٠١ ـ ١٠٣) ـ اعتبرت طائفة القانون الهندوسية، مانو (Manu) كتابها النهائي في فترة حكم الإمبراطورية البريطانية في بدايات القرن التاسع عشر ـ أما قبل ذلك الوقت، كانت هناك أعمال أخرى تستخدم بكثرة عند جماعات (دوائر) القانون الهندوسية (دونيغر، ١٩٩١: ١١٠ ـ ١١١).

(٣٠) سمريتيات مانو ٢: ٣ ـ وبالمقابل، حوالي عام ١٥٠ ق ـ م ـ عرّفت مدرسة بانيني كلمة «ناستيكا» (nastika) بأنها تعني «غير مؤمن بالعالم الآخر» باستثناء الفلاسفة المؤمنين بالمادية فقط.

(٣١) تُصوّر ملحمة الرامايانا البوذيين في شكل شياطين يسكنون سريلانكا، ويُهزمون على يد حملة أُرسلت إلى الجزيرة بقيادة بطل محارب يشبه أحد آلهة البانثيون.

(٣٢) انظر الروايات التالية: لاموتيه (١٩٥٨: ٥٧١ ـ ٦٠٦)، كونزي (١٩٦٢: ١١٩، ١٢٣، ١٩٥)، هيراكاوا (١٩٩٠: ١١٠ ـ ١١٨)، راغو (١٩٨٥: ١٤٧، ١٥٤ ـ ١٥٦)، ناكامورا (١٩٨٠)، دوت (١٩٦٢).

(٣٣) القضايا اللاهوتية هي القضايا التي تشكل أهمية فقط بالنسبة إلى المؤمنين بعقائد دينية مُعينّة ـ بعضها قد يكون خصوصياً للغاية مثل اسم الإله وهويته المميزة، أو التقاليد المحلية فيما يتعلق بالقصص، والطقوس، والعضوية ـ ومن ضمن الأمثلة على ذلك: دفاع المسيحيين عن تصورهم الطاهر لمريم العذراء، أو مجادلة الهندوس بشأن الموقف النسبي لشيفا أو فيشنو ـ وربما تنشئ القضايا اللاهوتية المزيد من الأسئلة النظرية، مثل العلاقات بين الثالوث المقدس، أو وجود أجسام بوذا الكونية ـ أما القضايا الفلسفية فهي القضايا القابلة للفصل عن السياق اللاهوتي، مع أنها من الممكن أن تكون قد نشأت بداخله، وهي تحظى بمساحة خلاف أوسع ـ تنضفر العديد من القضايا ما بين علم اللاهوت والفلسفة، وهذا أحد الأسباب التي تجعل المناظرات اللاهوتية تتسبب في ظهور الفلسفة،

حتى ولو كان اللاهوتيون معارضين لها، كما هو الحال في البوذية القديمة، والمسيحية، والإسلام على حد سواء.

(٣٤) هيراكاوا (١٩٩٠: ٣٠٢ ـ ٣٠٣) ـ نشأت الماهايانا في الوقت نفسه (ما بين عامي ١٠٠ ق ـ م ـ و١٠٠م ـ) الذي بدأ الكتبة فيه يأخذون مكان الرواة الشفهيين الذين تخصصوا في حفظ أصناف معينة من النصوص (دوت، ١٩٦٢: ٣٠، ١٤٩).

(٣٥) ويليز (١٩٧٩: ٥٢ ـ ٥٣) ـ يبدو أنه كان هناك اثنان من الفاسوباندوس: مدرسة الفلسفة البوذية (Yogacara) في منتصف القرن الرابع (عيّنت الفاسوباندوس الأول)، ومدرسة السارفاستيفادين بعدها بمائة عام (الفاسوباندوس الثاني) ـ يؤيد ذلك التفسير كل من: فراوولنر (١٩٥٣ ـ ٥٦)، ودات (١٩٦٢: ٢٧٠، ٢٨١ ـ ٢٨٢)، وبوتر (١٩٧٦)، وناكامورا (١٩٨٠: ١٠٩)، وذلك على الرغم من أن هؤلاء الباحثين أنفسهم قد أيدوا فكرة تطابق كلا الهويتين التقليديتين.

(٣٦) كونزي (١٩٦٢: ١٦٦ ـ ١٧١)، ناكامورا (١٩٨٠: ١٢٩)، غوينثر (١٩٧٢: ٥٩، ١٣٢) ـ بعدها بألف عام، حدث تضخم تنويري مماثل في مدارس الزن، في طورها الأكاديمي المتأخر في اليابان.

(٣٧) بعيداً عن تلك التطورات في الشمال، كانت هناك موجة فلسفة بوذية في سيريلانكا في منتصف القرن الخامس، حيث ضمّت البوداغوشا جميع المدارس في نص ثيرافادا رئيس (كونزي، ١٩٦٢: ٢٠٣/ كالوباهانا، ١٩٩٢: ٢٠٦ ـ ٢١٦) ـ كان ذلك التوفيق بين الأديان سمة مميزة للفترات الدفاعية، في الوقت الذي كانت فيه البوذية تنحسر في جنوب الهند ـ وهاجر البوذيون المتبقون إلى سيريلانكا، حيث كان الملك يقاوم الغزو التأملي القادم من الأرض اليابسة.

(٣٨) عادت قواعد جيوسياسية قديمة للظهور مرة أخرى في المنافسات الحديثة بين مذهبي الدينية والعقلانية ـ فيما يبدو، كانت مثلا في فيديها القديمة (old Videha) منافسة عاصمة ماغادا في عصر بوذا وماهافيرا (OHI، ١٩٨١: ٧٧).

(٣٩) مع ذلك، لم يتم تأليف نصوص سامخيا سوترا حتى عام ١٤٠٠ بالتقريب، في الفترة التي تبنّى فيها الهندوس الأرثوذوكس شرائع «الفلسفات الست» (دائرة معارف الفلسفة الهندية، ١٩٨٧: ٣٢٧).

(٤٠) يَظهر دليل ملخص لتلك الفترة في الفصل ١٥ تحت عنوان «التسلسل الهندي» (الصفحات ٨١٨ ـ ٨٢٦) ـ لا يوجد تاريخ سردي إجمالي للفلسفة الهندية في شكل تسلسلي لمناقشات متواصلة؛ فمعظم الكتابات التاريخية تفصل تطورات البوذيين والهندوس عن بعضهم البعض، وبداخل كل معسكر يتم تقسيم الشروح بين المدارس المنفصلة باعتبارها شرائع مستقلة (منعزلة) ـ تُقدم دائرة معارف الفلسفة الهندية (EIP) مواد مصححة ذات مستوى عال من التفصيل، كما توجد رسوم تخطيطية جزئية لجميع الديناميكيات والتفاعلات في الأعمال الكلاسيكية لكل من: ستشيرباسكي (١٩٦٢)، وفراوولنر (١٩٥٣ ـ ٥٦) ـ انظر أيضا: روبن (١٩٥٤) ـ الاستثناء الحديث هو فيليبس (١٩٩٥)، الذي يركز بالأساس على التفاعل بين نيايا وأدفايتا.

(٤١) تضمن ذلك تصنيفات مُطولة من المغالطات، التي اتجه اليونانيون إلى رفضها (تجاهلها) ـ والمقصود من ذلك أن الهنود تعاملوا مع المنطق باعتباره علم البراهين، بدلاً من اعتباره دراسة

الاستدلالات الصحيحة ـ انظر بوتر (١٩٧٦ : ٥٦ ـ ٩٢)، ستشيرباتسكي (١٩٦٢)، دائرة معارف الفلسفة الهندية (١٩٧٧) ـ ولمعلومات عن تطور المنطق الهندي وعلاقة التنازع بينه وبين علماء المنطق البوذيين، انظر شاستري (١٩٧٦) ـ وبوجه عام، انظر ماتيلال (١٩٨٦، ١٩٩٠).

(٤٢) في هذه الحالة المسكونية، فسر بارتيهاري رموز الأوم الفيدية باعتبارها مطابقة لفراغ ماديهمايكا (shunyata) ـ وفي الأجيال التالية، أقرّ كل من بهافافيفيكيا (في بدايات القرن السادس) وتشاندراكيرتي (في بدايات القرن السابع) بأن الهندوسية مقدمة للبوذية (هالبفاس، ١٩٩١ : ٦٦) ـ وأصبح النحو (علم القواعد) من بين أكثر الدراسات ارتباطاً بفروع معرفية مختلفة ـ وفي بدايات القرن السادس، علّق ـ الناسك الرئيس في نولاندا ـ الفيلسوف البوذي دارمابالا على مدرسة قواعد بارتيهاري.

(٤٣) ترتبط جدالات بارتيهاري بأبحاث أستاذه الأكبر فاسوباندو بخصوص طبيعة الزمن في الأبهيدارما البوذية (دائرة معارف الفلسفة الهندية، ١٩٩٠ : ٤١ ـ ٤٤؛ بوتر، ١٩٧٦ : ١٣٠ ـ ١٣٤)، كما ترتبط أيضاً بالقضايا المختلف حولها في ذلك الوقت بين فلسفتي الجوهر المتنافستين: سامخيا وفايشيشيكا.

(٤٤) مذهب ديغانغا هو شيء يشبه نظرية البنيوية اللغوية عند سوسير، التي تنص على أن الكلمة لا تكتسب معانيها عن طريق ضرب الأمثلة، وإنما عن طريق الإشارة أو الدلالة المباشرة للمدلول والدلالة إلى الفروقات بينها وبين الكلمات الأخرى ـ ويعلق دارموتارا لاحقاً (في بدايات القرن الثامن) بقوله: الإحساس المجرد هو كل شيء؛ فالفكر يتحدد بالنقض، والنقض هو ماهية الفكر وليس ماهية الحقيقة (ستشيرباتسكي، ١٩٦٢ : ١ : ٥٣٦).

(٤٥) يُعتبر ديغانغا المرادف لنظرية دانس سكوتس ووليام الأوكهامي، التي تنص على أن الإله ـ الحالة المثالية للمعرفة ـ يدرك كل شيء بإنّيته الجذرية (Haecceitas)، ودون عدسة المفاهيم المشوهة.

(٤٦) دائرة معارف الفلسفة الهندية (١٩٨٧ : ٤)، نسخة بدائية كانت تُعرف باسم «سِتُّون موضوعاً» ـ هناك نشاط مشابه يشار إليه في اسم الفايشيشيكا، الذي يبدو في الأساس أنه كان يعني «أولئك الذين يصنعون الميزات» (هالبفاس، ١٩٩٢ : ٢٧٢ ـ ٢٧٣) ـ توازت قوائم سامخيا في تفاصيل كثيرة مع الأبهيدارما البوذية ـ سامخيا، باعتبارها فلسفة «السرد»، تبدو أنها قد تخصصت في التنسيق بين قوائم متعددة من ذلك النوع، وتأسيس التوازيات، واشتقاق فئات إضافية من الفئات المولِّدة الأساسية ـ وتم إنشاء القوائم اللاحقة باستخدام التصنيف التقاطعي، الذي أسفر عن نُظُم ضخمة قد تصل إلى ٢٨ أو ٥٠ عنصراً أو أكثر.

(٤٧) بوروشا هو المفهوم الأقدم ـ في نصوص الهيجفدا، هو الإنسان الأول الذي انقسم من جسده الكون، ويشار إليه في أوبانشياد بيرهادارانايكا بـ «atman» الذي انقسم ليصبح رجلاً وامرأة، ومن لقائهما الجنسي تم خلق المخلوقات الحية ـ براكريتي، الطبيعة المادية، هي الجانب الأنثوي، بينما تصبح بوروشا جمعاً من جوهر أرواح منفردة ـ في طائفة اليوغا التانترية التي شاعت بعد عام ٨٠٠م ـ، تعتبر المرأة العارية التي تُجامع مُمارس اليوغا (جسدياً، أو في تصورات داخلية) تجسيداً لبراكيتي (إيلياد، ١٩٦٩ : ٢٥٩).

(٤٨) اختلفت سوتراس اليوغا، التي جُمعت حوالي عام ٥٠٠م ـ، عن مجموعة السوترات السابقة التي كانت عن الممارسة التأملية، عن طريق دمج ميتافيزيقيات صريحة من سامخيا وإضافة

التوحيد الهندوسي ـ السامخيا الكلاسيكية التي ازدهرت في إيشفاراكريشنا كانت إلحادية، تابعة للاتجاه نحو علم الكونيات الطبيعي (الواقعي) الذي يأتي من رفع مستوى تجريد التقاليد الخُرافية الخاصة بعناصر العالم المُجسم ـ عمّق خليط اليوغا ـ سامخيا الهوية الهندوسية في كلا النظريتين ـ وقبل ذلك الوقت، كانت تأملات اليوغا متطابقة تماماً مع البوذية؛ حيث كانت مدرسة اليوغاكارا تعني بوضوح «أولئك الذين يتأملون» ـ غض المفكرون الفلسفيون الطرف عن هذا التوفيق الهندوسي الانتقائي بين الأديان ـ ولا تُعتبر اليوغا واحدة من «الفلسفات الست» التي ألفها هاريبهاردا في بدايات القرن الثامن ـ وفي الوقت الذي نالت فيه اسمها المألوف (حوالي عام ١٤٠٠)، أصبحت مجموعة من الحركات الشعائرية التي لم تعد نشيطة فكرياً ـ في بدايات القرن الثامن، اعتبر شانكارا أن تأملات اليوغا تُفيد فقط «الأشخاص ذوي الفهم البطيء»، وأن فكرة تعدد الأرواح، وترتيبها الذي يرتقي فيه المتأمل من المادة إلى الـ atman»، كلاهما عقبات في طريق فهم التوحد الحقيقي (هالبفاس، ١٩٩١ : ٢٢٦).

(٤٩) يجب الإشارة إلى أن الفلسفة الهندية ـ بأثر رجعي ـ قد تأثرت بعمق بسيطرة الأدفايتا لاحقاً، لدرجة أن كل «الفلسفات الخمس» التي كانت قبل عام ٧٠٠م ـ كانت ـ على الأقل ـ مادية وضمت إدراك الحواس إلى المصادر الصالحة للمعرفة.

(٥٠) دائرة معارف الفلسفة الهندية (١٩٨١ : ١٥ ـ ١٦، ١٧٧، ٣٤٦) ـ كالعادة هناك خلاف حول صحة هذه الاتصالات ـ أنا أتبع بوتر (دائرة معارف الفلسفة الهندية : ١٩٨١) في تأريخ شانكارا في بدايات القرن الثامن مفضلاً ذلك على التأريخ التقليدي (بين عامي ٧٨٨ و٨٢٠) ـ انظر أيضا : وود (١٩٩٠ : ٣٨، ٤٧)، إيسايفا (١٩٩٣ : ٨٣ ـ ٨٧).

(٥١) كان تعليق غاودابا المشهور على واحدة من أكثر الأوبنشاد المتأثرة بالبوذية : المانداكيا (حوالي عام ٢٠٠م ـ) ـ كانت تلك الأوبنشاد أيضاً مخصصة لطائفة المانترا أوم، التي رأينا بهارتيهاري يُحبذها على السطور البوذي ـ هندوسية قبل ذلك بأجيال قليلة ـ في تعليقه على النص، أدرج شانكارا ـ بشكل صارخ ـ المصطلحات الفنية الخاصة بالفيدانتا البراهمانية (إيسايفا، ١٩٩٣ : ٦١) ـ لمزيد من المعلومات حول الطبيعة المركبة لغوادابادیا ـ كاريكا وعلاقتها بالبوذية، انظر : كينغ (١٩٩٥).

(٥٢) هالبفاس (١٩٩١ : ٣٠١ ـ ٣١٠) ـ أصبحت التعقيدات، حول كيف يمكن للتضحية أن تسبب عواقبها، أرضاً خصبة للنقاش بين النايایاكاس، من أوديوتاكارا في بدايات القرن السادس إلى جايانتا في بدايات القرن التاسع ـ فقد تناولوا قضايا مثل كيف تعطي التضحية تميزاً للكفيل الذي لم يقم إلا بالدفع للبراهمة لينفذوها هم، أو كيف أن النقص في كارما المُضحي يمكن أن يؤثر على فعالية الطقوس.

(٥٣) بعد اختفاء ميمامسا برابهاكارا كمدرسة ناشطة، تكرر ذلك النزاع البنيوي بعدها بأربعمائة عام؛ فقد أعاد رامانوغا نظرية المعرفة (الإبستمولوجية) الواقعية المتطرفة عند برابهاكارا إلى النور مرة أخرى، كجزء من المفاضلة في مساحة أدفايتا الفكرية.

(٥٤) بالنسبة إلى شانكارا (Shankara)، فإن الذات لا تستطيع مراقبة نفسها كـ«النار لا يُمكنها أن تحرق نفسها»، حتى أن أمهرهم لا يستطيع أن يتسلق كتفه هو نفسه» (براهماسترا ـ بهيسيا ٣ ـ ٣ ـ ٥٤) ـ وقد تولّت شانكارا أيضاً سِجال بربهاكرا عن صلاحية المعرفة الذاتية، بينما نقلت ما توصلت إليه من العالم التجريبي إلى الذات التي هي في طبيعة الحالة غير مُحددة بأي مفاهيم قد تنطبق على الموجودات ـ هذا بالإضافة إلى أن شانكارا قد اختصرت تراجعاً لا نهائياً عن متابعة الذات للذات، بالرغم من أن معرفتها هي كشف ذاتي لحظي (إيسيفا، ١٩٩٣ : ١٢٦، ١٨٤ ـ ١٨٥).

(٥٥) على سبيل المثال، في معارضة المذهب الميماسا للفعل الكرمية من خلال شعائر، شانكارا دافع عن الخلاص وحده، الذي كان رمزاً للمدرسة المايادياماكية ـ وقد شُغِلَ بجدلياته الطويلة مع مدرسة اليوغاكارا (إيسفيا، ١٩٩٣ : ١٧٢) ـ هذا مع الحفاظ على المبدأ السيكولوجي هذه العقدة التي بلغت أشدها حين حدثت بين الهويات المتقاربة (كوسر، ١٩٥٦ : ٦٧ ـ ٧١).

(٥٦) إن شورشيفارا ـ تابع شانكارا ـ قد شكّل الجدل القائل بأن «لا يمكن للشك أن ينبع في العلاقة بالذات، هذا لأن طبيعتها هي نقاء الوعي اللحظي» (دوتش، ١٩٦٩ : ١٩).

(٥٧) يتراوح عدد المُعلمين الأرثوذوكس مابين ١٠ إلى ١٤ أوبانيشايدر بشكل أساسي، من بين مئات في هذا الوقت ـ وقد أسس شانكرا (١١) بالاستشهاد بها في تعليقه على براهما ـ سوترا، وقد كتب تعليقات على ١٠ منهم (إي آي بي، ١٩٨١؛ ناكامورا، ١٩٧٣ : ٧٧ ـ ٧٩) ـ وقد أشار باداريانا إلى ستة هؤلاء؛ حيث نُشر تعليق أدفياتا جدابادا بعد آخر أوبانيشاد، ماندوكيا المُتأثرة بوذياً التي أضافها شانكرا إلى الكنيسة (لو أن تعليقه فعلاً كان وثيقة أصلية).

(٥٨) من المحتمل أنه تم اكتشاف منزل شانكرا في سيرنجيري في جنوب الهند في المعبد البوذي (إليوت، ١٩٨٨ : ٢٠٩ ـ ٢١١).

(٥٩) باشام (١٩٥١ : ٢٨٤) ـ الوقت هو الجوهر الوحيد المُمتد الذي اعترفت اليانية به، وذلك أيضاً جوهر ـ في عموم الفلسفة اليانية، انظر راغو (١٩٨٥ : ١٠٦ ـ ١٢٣)؛ بوتر (١٩٧٦ : ١١٥، ١٤٥ ـ ١٤٩).

(٦٠) وبرغم اختفاء النصوص البوذية من الهند وغَلَبة الهندوسية، فقد تم حفظ النصوص السنسكريتية بواسطة كل من شانتراكشيتا وكامالاشيلا في مجموعات جينية (دوت، ١٩٦٢ : ٢٣٩).

(٦١) ناكامورا (١٩٨٠ : ٣٠٩ ـ ٣١١، ٣٣٢ ـ ٣٤١)؛ ستين (١٩٧٢ : ٧٢ ـ ٧٤، ١٦٥، ٢٢٤)؛ دوت (١٩٦٢ : ٣٥٠ ـ ٣٥١) ـ تضمنت جماعة الاتجاه اليوغي الجنسي للتنتاريين ملك بنغال أندرابوداهي وأخته.

(٦٢) أصبحت حركة شيفا (Shaiva) مُبدعة فلسفياً حين اتصلت بدائرة مناطقة النيايا (Nyaya Logicians) في وسط مرحلة رفض البوذية بكاشمير ـ فمثولوجيا هذه الحركة واعتقادهم بإله الموت والدمار كان بمثابة النظير الأيديولوجي لممارساتها من قلب الأرثوذكسية الهندوسية المحرمة من خلال الطقوس المُبالغة التي بلغت العنف ـ فأسلوب الشيفا تميز برسم علامة على أجسادهم على شكل قضيب، وجماجم مُفرغة ورش أجسادهم بالرماد ـ كما كان لهم جاذبية بالصدمة العاطفية ومع ذلك دخلت نطاق الحُجة الفكرية حين بدأت الحركة بتحويل النيايا والمناطقة البوذيين ـ فإن الميثولوجيا العاطفية المتمركزة تم منطقتها (عقلنتها) لكونيات حيث يتكون الكون ليس من الإدراك والجوهر أو حتى الفراغ فحسب بل من طاقة الخلق والتدمير ـ وقد أنتجت هذه الاتصالات والمناظرات مع الوحدويين في تمييز عبادة عموم الطاقة مع ميتافزيقية واحدية ـ فمجموعة متنوعة من هذا المنهج، الشاتكتزمية، عرفت هذه الطاقة بالإمكانية الميتافيزقية (باندي، ١٩٨٦؛ إليوت، ١٩٨٨ : ٢ : ٢١١ ـ ٢٢٢؛ مولير ـ أورتيجغا، ١٩٨٩) ـ مثل هذه المناظرات الداخلية بالشبكة لا يُمكن تتبعها هُنا ـ وكان كبار المُفكرين في شبكة بدأت حوالي عام ٩٠٠ وانتهت بالعقود الأولى من عام ١٠٠٠ قبل الميلاد مروراً من يتوبالا إلى أبهنافغوبتا وشري كانثا، بمن فيهم الشخصيات الثانوية المذكورة في ١٣٧٠١٣٤، ١٦١ ـ ١٦٥، و١٨٥ ـ ١٨٩ في مفتاح الرموز ٥ ـ ٤ و٥ ـ ٥، لكنها لم توصف في مخططات الشبكة تلك.

(٦٣) تقول القصة بأن أودايانا قد هزمت أبا شيري حارشا في مناظرة عامة؛ انتزع الابن الانتقام (فليبس، ١٩٩٥ : ٧٥).

(٦٤) كان شري هارشا في بنغال، وهكذا في المحيط مهما نجت الشبكات البوذية في الهند خلال تلك الأجيال من موت البوذية.

(٦٥) بوتر (١٩٧٦ : ١٨١)؛ هالبفاس (١٩٩٢ : ٢٣٥) ـ وحوالي عام ١٠٩٠ قام الفيلسوف البوذي راتناكيرتي بمحاولة دحض وجود العقول الأخرى ـ وقد بلغت المناقشات الأولى للوحدويين والبوذيين ذروتها حيث بدت أنها تعامل أي استنتاج آني كقياس الخلف، وقد سمح راتناكيرتي للحجة بالنسبة إلى الإيمان بالذات وفقاً لحيثياتها ـ فالمعيار البوذي للوجود ـ معيار ديغناناس وهو الفعال سببياً ـ يكمن وراء كُل مفاهيم الوجود الأخرى؛ فالأولوية الناتجة من اللحظية يستلزم غير الوجود للعقول الأخرى والتجارب الأخرى (هالبفاس، ١٩٩٢ : ٢٤؛ ناكامورا، ١٩٨٠ : ٣١٠) ـ راتناكيرتي، الذي يأتي كالرمق الأخير للفكرة البوذية في الهند، كان مُنعزلاً فعلاً؛ فوقاحته لم تكسبه أي متابعة بين جماعة التناترة غير الفلسفيين لمعسكره الخاص، كما اندثرت سمعته في المد الهندوسي ـ نفس قالب الحوار هو بعينه في الأجيال القادمة سوف يؤدي مرة أخرى إلى تطرف مع الشتسوخا.

(٦٦) ادعت طائفة خلافة على الأقل ثلاثة من القادة السابقين من بينهم الفيلسوف ياموناتشيريا نسيب والد رامانوغا ـ وقد قنن رامانوغا الشعائر والترانيم قديسين الشُعراء الهنود في الجنوب بينما جلب النسب إلى القطاع الفلسفي بتوفير لاهوت شامل ـ وقد كان رامانوغا منظماً عظيماً، وجد بعض ٧٠٠ ماث وأسس قواعد رهبانية ـ وعلى العكس من البوذيين والشايفتيسيين، فرُهبان رامانوغا سُمِحَ لهم بالزواج وجعل القداسة وراثية، وهي الميزة التي قلدتها طوائف شينيفية عديدة، التي بلا شك أضافت صبغة الملكية إلى الحواجز الطائفية والعدائية (إليوت، ١٩٨٨ : ٢ : ٢٣١ ـ ٢٣٧، ٣١٦؛ داستوجبتا، ١٩٢٢ ـ ١٩٥٥ : ٣ : ٦٣ ـ ١٦٥).

(٦٧) فليبس (١٩٩٥ : ١٤٥) يعتبر فلسفة راغوناثا النيايا الجديدة كشبيه بأنطولوجيا دافيد أرمسترونغ ـ راجع أيضاً بوتر (١٩٧٦ : ١٢٢)؛ فليبس (١٩٩٥ : ١٤٢ ـ ١٤٤).

(٦٨) غانجيشا (Gangesha)، المؤسس المُبدع للنيايا الجديدة، اكتسب سُمعة المناعة الدراسية، على سبيل المثال: في عمله الأساسي فقد تدارس المزايا والعيوب لـ ٣٥ تعريف للفريديكالتي (فليبس، ١٩٩٥، ١٣٠).

(٦٩) فليبس (١٩٩٥ : ١٤٥) قال بأن النيايا الجديدة هي إسهام غير مفهوم سيشكل صدارة فلسفة العالم ـ «فلا مناص من أن العمل الجاري في الأنطولوجيا «الغربية» في نهاية المطاف ستتبنى النيايا ـ فياسيسكا ـ بمعنى آخر، حين أدرك داهية المُساهمين في ظهورها أمثال راغوناثا وغاديزا وغادادهارا المجتمع الفلسفي الواسع (بالمستقبل) كفلاسفة عظماء مثلهم».

(٧٠) انظر ٢٥١ ـ ٢٥٣ في المخطط ٥ ـ ٥؛ وراغو (١٩٨٥ : ٦١).

(٧١) بوتر (١٩٧٦ : ٢٥٢ ـ ٢٥٤) ـ وهذا النمط يُعد بارزاً في المُفكرين الجُدد أمثال راماكريشنا الذي مثل الهند في الغرب.

الفصل (٦)

(١) في نهاية عصر الوي الشمالية (حوالي عام ٥٣٤ قبل الميلاد) كان هناك قرابة ٢ مليون راهب وراهبة وما يقرب من الـ ٣٠٠٠٠ معبد ـ وقد تأرجح حجم الكنيسة البوذية على نطاق واسع خلال الحروب ذات الأغراض السياسية مع الطاويين والكونفوشيوسيين ـ وقد قام إمبراطور تشو الشمالية بمُصادرة ملكية المعابد البوذية بتحريض من مستشارين طاويين ـ وبعد التوحيد، فإن إمبراطور سيو في ٦٠١ قلّص المدارس الكونفوشيوسية بشكل كبير وروّج للبوذية، خلال فترة حكمه، فقد تم تحويل ٢٣٠٠٠٠ راهب وراهبة إلى البوذية ـ وفي فترة سلالة التانغ (٧١٣٠٧٤١)، كان زمناً للتحولات العنيفة في الشعبية البوذية السياسية، حيث كان هناك ١٢٥٠٠٠ راهب وراهبة في ٨٣٠ تم تسجيل ما يقرب من ٧٠٠ ألف من الرهبان والراهبات ـ وفي زمن الاضطهاد الكبير من ٨٤٥ أشار التعداد السكاني بعودة ٢٦٠٠٠ من الرهبان والراهبات إلى الحياة العلمانية، بالإضافة إلى تدمير ٤٦٠٠ دير و٤٠ ألف معبد وضريح، وقد تم مصادرة عدة ملايين من الفدادين من أخصب الأراضي ـ حتى أن هذه الأرقام لا تُعبر عن الصورة الكاملة ـ فهذه الإحصائيات لم تشمل الرهبان المبتدئين الذين قد يبلغ عددهم أكثر بكثير من الرهبان الحقيقيين ـ بالإضافة إلى أن الأديرة في هذا الوقت امتلكت قرابة الـ ١٥٠ ألف عبد الذين تحولوا لفلاحين دافعي ضرائب ـ هذه البيانات من تشو'آن (١٩٦٤ : ١٣٦، ١٥٥، ١٥٨، ١٩٠ ـ ١٩١، ٢٠٠ ـ ٢٠١، ٢٠٤، ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٥٠ ـ ٢٥١، ٢٥٩، ٤٠١) ـ وفي النمو الصيني، راجع مكإفيدي وجونز (١٩٧٨) ـ وفي التاريخ الصيني في هذه الفترات انظر إبيرهارد (١٩٧٧)؛ جيرنت (١٩٨٢، ١٩٦٢): مركز التراث الصيني CHC (١٩٨٦، ١٩٧٩) ـ في تطور البوذية، راجع تشو'أن (١٩٦٤)؛ ديميفي (١٩٨٦)؛ زورشير (١٩٥٩)؛ وينجستين (١٩٨٧) ـ مصادر الشبكات مذكورة بالتفصيل في الفصل الثاني.

(٢) في النمو الاقتصادي في الصين الوسطى، راجع إليفن (١٩٧٣)؛ جونز (١٩٨٨) ـ في دور المعاهد البوذية في النمو الاقتصادي راجع جيرنت (١٩٥٦)؛ تشوآن (١٩٦٤)؛ والنموذج النظري لكولنز (١٩٨٦ : ١٩ ـ ٧٦)، وكولنز (١٩٩٧).

(٣) لويانغ في الشرق وتشانغ (زيان) في الغرب كانتا من أعظم العواصم في الصين الشمالية؛ حتى أن كُرسي الحكم غالباً ما تأرجح بينهم، بينما ظل الآخر العاصمة الثانوية.

(٤) في الحقيقة، فالمذهب اليوغاكارا في الكونفوشيوسية كان قد أخذ مكانه في الصين، تم استيراده قبلاً من الهند عن طريق البارامارثا حوالي ٥٥٠؛ إن حتي هوسان ـ تشانغ نفسه قد درس كل هذا قبل الذهاب إلى نالادا ـ المفكرون الصينيون لم يخفقوا في فهم هذه المذاهب، فالمدرسة قد نجحت في البقاء لمدة ثلاثة أجيال ـ وفلسفة هيو ـ ين التي استبدلت الكونفوشيوسية فحسب كانت مجرد فلسفة مجردة وتقنية تماماً.

(٥) إن رحلات هوسين ـ تشانغ للهند أصبحت الموضوع الأساسي لأكثر الروايات شهرة في الصين الوسطى، رحلة إلى الغرب (أو قرد) ـ وهي قصة كوميدية خرافية عن الشياطين والحُراس، وقد أُمِدَ القرد بقوى سحرية الذي رافق هوسين ـ تشانغ ـ فسلة الكتب التي هي هدف الرحلة هي هدف ثمين؛ وليس هُناك أي معنى لوجود محتويات فكرية بها ـ وهذا تماماً يعكس الطريقة التي استقبل بها هوسين ـ تشانغ مِن قبل الإمبراطور والجماهير حين عاد لـ تشانغ ـ ين ـ وسابقاً، فقد اشتُهِر المترجم كوماراجيفا كساحر عظيم، وحتى أنه أُجبِرَ على مرافقة خليلات المحكمة لنشر قواه السحرية.

(٦) غريغوري (١٩٩١)؛ وينستين (١٩٨٧ : ٦٣، ١٤٩)؛ دومولن (١٩٨٨ : ٤٥ ـ ٤٩، ٢٢٥ ـ ٢٣٥، ٢٨٤ ـ ٢٨٥) ـ وقد تم ذكر تأثير هيو ـ ين من خلال نسب تشو'أن في المخططات ٦ ـ ٣ و٦ ـ ٤، من ذلك الوقت من أعظم المبتكرين شيه ـ تئوه وما ـ تسو، حوالي ٧٥٠، حتى تا ـ هيو حوالي عام ١١٥٠.

(٧) في المخطط ٦ ـ ٣ يُمكننا أن نرى أن نسب تشو'أن قد بدأ في الانقسام في وقت معاصر لهونغ جين فاغونغ (٢٣٨)، المؤسس المزعوم لمدرسة أوكسهيد Oxhead الذي زامن تأمل تشو'أن مع مدارس الوحداوية الثلاث ـ ومن الواضح أنه لم تكن هناك أي حركة مناهضة للفكر هنا، لكن الانقسام كان نذيراً هيكلياً لأشياء آتية ـ كما كان أكثر المعلمين سيطرة هو تلميذ هونغ ـ جين فا ـ تشه (٢٤٠)، الذي جمع التأمل مع ممارسة الإيميدية لاستدعاء اسم بوذا ـ وقد بقيت مدرسة الـ أوكسهيد خلال سبعة أجيال من المعلمين وبالرغم من ذلك لم تحظ بأي من مشاهير الـ «زن» أصحاب أسلوب المُفارقات (مكراي، ١٩٨٥؛ ١٩٨٦ : ٢٤١ ـ ٢٤٢) ـ وقد تضمن فريق تلامذة هونغ ـ جين ثلاثة ممن أصلوا أنسابهم: «المدرسة الشمالية» البطريرك شين ـ هسيو؛ ومنافسه هوي ـ ننغ؛ وأيضاً هوسن ـ تشه (٢٤٠) الذي أسس المدرسة الشذوذية التي مارست تأمل اسم بوذا، توافقاً آخر لـتشو ' أن مع مدرسة الأرض النقية ـ لم يكن هيو ـ ننغ بدوره المعلم الوحيد في الشن ـ هيو المتتابعة بل بمثابة داعية لعدة أنساب أخرى أيضاً، متضمناً هؤلاء «الزن» المتعصبين أمثال ما ـ تسو وتشي ـ تئوه ـ فمن الواضح أن هيو ـ ننغ لم يصنع تقدماً مذهبياً منعزلاً، لكنه كان وسط تغيُر تنظيمي.

(٨) حركة الوعي فقط Consciousness - Only، مع تعقيدها الفكري، كانت نخبوية إلى حد كبير؛ فقد بلغ طريق التنوير ذروته من الفلسفة، مع أعلى حالات دينية محفوظة للعلماء المتقدمين ـ تين ـ تاي قام بادعاء مماثل، مع تدرج في المذاهب ليتم التحكم فيه قبل التنوير ـ وعلى الجانب النقيض، فإن طوائف الأرض الطاهرة، جعلت الخلاص سهلاً قدر الإمكان، مع الإيميديين الذين رغبوا في الاستيلاء عليها إلى حد المُطالبة بترديد الاسم المقدس فحسب ـ وفي وسط وأواخر عام القرن الثامن أصبحت هذه العقدة أكثر وضوحاً، كما أن تين ـ تاي ورهبان الأرض الطاهرة الذين جمعوا بين الفكرية ومُناهضة الفكرية، طرق ثابتة وسهلة تؤدي إلى ذروة المكانة الدينية ـ حتى هيو ـ ننغ نفسه كان موضوعاً انفعالياً تم إثارته عن طريق تسو ـ من (٢٦٨ في المخطط ٦ ـ ٣) من مدرسة الأرض الطاهرة؛ وتسو ـ من هو نسب لسلفه فا ـ تشو (٢٧١)، صاحب التنذير بفكرة اللعنة والإدانة في الجحيم وأدان المسارات السهلة للتنوير، متضمناً الخلاص العالمي ـ ومع ذلك فطريق تشو'أن لم يكن على أي من قطبي الأرض الطاهرة التي اختلفت حول الإيمان المطلوب ـ وكان الابتكار الذي طرحه تشو'أن معنياً بتقييد أو توافر الحالات الدينية العليا بين نُخبة من متخصصي التأمل.

(٩) نرى ذلك جلياً بمقارنة كُل من المخططين ٦ ـ ٣ و٦ ـ ٤ : في النسب الأسبق لتشو ـ آن آخذاً محل كل الفضائل البوذية الأخرى؛ وأخيراً، من عام ٩٠٠ مروراً بـ ١٢٠٠، نرى النسب ينحدر للأسفل، أما عن الفروع الباقية الممتزجة مع بعضها البعض بدأت أخيراً في التلاشي، بينما في الكونفوشيوسية الجديدة اختلفت في المساحة الفكرية.

(١٠) إن جهد إعادة صياغة وتتبع أصل ونسب الكونفوشيوسيين مليء وحافل بذكريات ادعاءات وحجج شين هو بأن نسب وأصل الكونفوشوسيين مقتصر على فئة معينة وهذا ما أعلن مبكراً في ثورة الزن منذ أكثر من ٦٠ عاماً التي ألهبت أحداث الثورة وإثارتها، كما أشار هارتمن عام ١٩٨٦ إلى

التشابه بين حركة تشون وبين فلسفة حركة هان يوكوين فإن الحركتين تعتبران تحديات للبوذية الشعبية ومؤيديها في العاصمة وفي وقت لاحق من حياة هانيو كان على صلة قريبة من راهب من أصل شيهيتوس تشان. (٢٧٥أ في الشكل ٦ ـ ٣). حول Li AO انظر باريت، ١٩٩٢.

(١١) «إن التوازن الجريء لهان يو بين **ون وتاو** الذي ربما له صلة بالتوازن الفلسفي الخاص به بين الفكر والفعل وهذا ما أدى إلى ازدهار مكانة ودور الأدب في المجتمع الكونفوشيوسي، فقد تطلب ذلك الأمر أن يكون الكاتب على نحو سواء مع الحاكم والمتصرف وبصورة إجمالية أصبح التعبير الأدبي السليم عبارة عن خادم مدني مطيع ولكن أيضاً أصبح متطلباً أساسياً وضرورياً لنجاح سياسي عظيم» (هارتمن ١٩٨٦ ص١٤) وقد رسب هان يو تكراراً ومراراً في امتحانات تحت وطأة النظام القديم.

(١٢) وفي تلك المرحلة أصبح تشون تون الأول مؤسس حركة الكونفوشيوسية الجديدة بالرغم من أفكاره تسللت بالتدريج بين إتباع ومؤيدي تشانغ وبعد اختفاء أصل تشاو عام ١١٣٠ (غرهام ١٩٥٨ص١٦٨) وفي الوقت نفسه ارتكز نظام تشانغ تساي على الفراغ التام مفتقدا التأثير على قانون تشانغ الذي أولاه اهتمامه وتركيزه، وقد أعاد تشوهسي صياغة التاريخ القديم لتلك الحركات متجاهلاً التأثير الأساسي المتطور لتشانغ ناسباً أصله إلى تشون تون الأول حيث لم يكن تشو من مؤيدي ومناضلي الكونفوشيوسية الجديدة وأيضاً أضاف الحقيقة المطلقة إلى نظامه.

(١٣) وقد تركزت مثالية أفلاطون على علم الرياضيات الذي ظهر ونمى في المجتمع الفكري اليوناني من خلال الأجيال السبعة الأولى وقد سلك خلفاؤه وأتباعه منهجه ومثاليته وانحرفوا بها إلى اتجاه ديني مخصوص لعبادة خارقة ولكن اكتشف أفلاطون بنفسه تنوع واختلاف المواقف التي عرفت باسم «الأفلاطونية» التي لم تعتمد على المثالية الدينية حتى في عهد الرومان وخلال ذلك الوقت أصبح ذلك المذهب في محل شك وارتياب، وبالنسبة إلى الهند فإنه من الطبيعي والتقليدي أن تترجم وتفسر فلسفة الأوبنشاد باعتبارها مثالية وقد ناقشت وأوضحت أن هذا الاتجاه كان مبالغاً فيه كما هو مذكور في الجزء الخامس.

(١٤) وفي الواقع فان موازاة تشنغ مع هوين تمثلت وكأنها وعي فلسفي منعكس ولكن نشلت الكونفوشيوسية الجديدة من واقع ملموس تستطيع أن تراه كما يستطيع المذهب الثقافي لتشانغ أن يبرز فلسفة مادية مجردة وهذا ما ظهر في الجيل نفسه وفي الزن الياباني مع نظام دوجن. ويوضح الرسم رقم ٧ ـ ٢ في الجزء السابع أن دوجن كان تلميذاً مباشراً وغير مباشر لمنظومة تشان الصينية وأيضاً تلميذاً نجيباً لتشوهسي

الفصل (٧)

(١) انقسم الفلاسفة قديماً إلى مشاهير(مصنفين وفقاً لشهرتهم في جميع العواصم) وغير مشاهير (مصنفين وفقاً لأسمائهم) ومغمورين (مصنفين وفقاً لرقم في الرسم رقم ٧ ـ ١ حتى ٧ ـ ٥) ويعتمد معيار ذلك التصنيف على المساحة المتروكة لهم وقت تجميع المصادر (اب ١٩٦٧، بايوفيسان ١٩٦٣، كيتاغاوا ١٩٨٧، ١٩٩٠، دومولين ١٩٩٠، ديلورث ١٩٨٩، ماريوام ١٩٧٤، ناجيتاي وتشينير ١٩٧٨، تسونودا، ديباري وكيني ١٩٥٨، توتمان ١٩٩٣، اكا ماتوس وياميلسكاي ١٩٧٧، هاروتونيان ١٩٨٩، تشج ١٩٨٨، الفصل ١٤) ويعتبر الأشخاص الذين لم يقيدوا في تلك القائمة هم من أخفقوا في الظهور في أكثر من مصدر أو من ذكروا في مواضع قليلة في تلك النصوص وهم من تم التنويه عنهم

في تلك المصادر (المصادر الإضافية المستخدمة لمعلومات المنظومة هم ناجيتا ١٩٨٧، نوسكو ١٩٩٠، اومس ١٩٨٥، بيلا ١٩٥٧، وينستين ١٩٧٧)، ومن الضروري أن نؤكد أن معيار التصنيف في هذه المنظومة له علاقة بمنطقة الانتباه وأن تلك المنظومة لم توضح الرسم الباني للأصول التي استخدموها كأسلوب وطريقة للتشريع المؤسسي (ونقل حقوق المؤسسات) في البوذية الصينية واليابانية التي حاكاها مؤيدو الكونفوشيوسية الجديدة ومتبعو مذاهب دراسة النصوص الكلاسيكية وأيضاً مذاهب دراسة النصوص الكلاسيكية المحلية، وبسهولة ويسر فإن معايير الاتصال بالمنظومة لم يتقيد بتلك الأصول الشكلية كتلميذ أو خليفة بل إنه اتصال شخصي مباشر وهام (يتضمن مراسلة كتابية) بين الأفراد سواء كانوا مقيدين بأنهم مؤيدو مذاهب أم لا، وكما نرى مجدداً في ذلك العالم أن الإبداع والابتكار انفصل عن ذلك المذهب المخصص للتفكير ولذلك فان اوجيو سوراي كان تلميذا لمذهب هاياشي المؤيد للكونفوشيوسية الشكلية الجديدة وبالرغم من أنه ناقدها البارع فإن كامومابوشي الراعي والمتعهد لمذهب دراسة النصوص الكلاسيكية المحلية كان على صلة وسطية بالمعرفة السطحية إضافة إلى علاقته بسوراي وهو من مؤيدي مذهب دراسة النصوص الكلاسيكية. وهذا على غرار ما حدث في العهد البوذي حيث تعلم كل من هونن وهو مؤلف الأرض النقية وايساي وهو بطريرك ياباني على يد قادة وزعماء تنداي.

(٢) ظهر مصدر التطور التاريخي والمؤسسي الياباني من خلال (يامامورا ١٩٩٠، ماك مولين١٩٨٤، اندرسون ١٩٧٤ص٤٣٥: ٤٦١، كيتاجاوا ١٩٩٠، سانسوم ١٩٥٨، ١٩٦١، موريس ١٩٦٤، فريدريك ١٩٧٢، ايكاجامي ١٩٩٥).

(٣) عندما انبثق واتضح الازدهار من مركز المنظومة السابقة اقدم سايتشو على دراسة التعاليم الأساسية لنارا حيث أتى الاحتفال بتنصيب الكاهن تايوسيو في الصين (في الشكل ٦ ـ ٢) وهو تلميذ تشان جان الذي أحيا ذلك المذهب، وقد جمع سايتشو شهادات تنصيب الكهنة من زعماء وقادة زن وفيناي.

(٤) أصبح كوكاي مقيداً بتعاليم اوغافاجيرا (الشكل ٦ ـ ٢) الذي بدا مدرباً ومعلماً وشخصاً ذا أهمية ومكانة لدى الإمبراطور.

(٥) وتوضح مقولة شائعة في فترة كاماكورا: «تنداي ممثل المحكمة الاستبدادية، شينجون ممثل الطبقة الأرستقراطية، زن ممثل المحاربين والأرض النقية للعامة» (دومولين ١٩٩٠، ص٣١).

(٦) وقد أرسى مذهب التوفيق بين المعتقدات وعندما فعل تيان تيان المركز القديم على جبل تيان تيا ومن بين تلاميذه تاوين الذي نقح تاريخ زن (مكونا مذهب استقامة الراي لزن) وأيضاً من بين تلاميذه ينغ مينغ الذي ألف العديد من إجمالي التعاليم مؤكداً أن لا توافق ولا انسجام بين زن وسوتراس. وقد أدمج تشي سينغ الكونفوشيوسية إلى زن (١٠٠٧ ـ ١٠٧٢) مكوناً عملاً يعتمد على المذهب القديم.

(٧) دومولين (١٩٩٠: ص٨ ـ ١٥، ٥٤)، اتصل تلاميذ نومين بتي كونغ وهو مؤيد لتاي هاي كما هو موضح في (الشكل ٦ ـ ٤) وقد استرجع هؤلاء الاتباع مخزناً غنياً وممتلأ بالمخطوطات من الصين ومن تلك الثروات رداء دراما تاهوي وأيضاً منوها إلى أن الأصول الصينية شجعت اليابانيين على مواصلة التقاليد القديمة البالية، وتم حفظ تلك الوثائق المتعلقة بعلم الأنساب والوراثة في دير ككنز ثمين.

(٨) كان اسباي منتمياً إلى العصور الوسطى وسافر إلى الصين منذ ٢٠ عاما وفي ذلك الوقت عاد محملاً بنصوص تانداي ودرس وتعلم مذهب زن وفيناي خلال رحلته الأخيرة وعقب عودته الثانية إلى اليابان اكتشف اسباي أول أديار زن ولكنه ظل مشكوك فيه بسبب المذاهب المتعمدة، كما ظلت تلك الأديار فرعا لانرياكو على جبل هي وكانت تؤدى فيها الصلوات والمناسك وقراءة الترانيم، وقد أسس اسباي مبادئ الكونفوشيوسية الجديدة مقتبسا بعضا منها من تلميذه النجيب تشوهسي كما تزامنت زيارته نشأة أسلوب توسطي في زن الصينية وازداد ارتباطها بمنظومة الكونفوشيوسية الجديدة (الشكل ٦ ـ ٤).

(٩) وقد تم العثور على ٤٦ أصل رينزاي في اليابان بالإضافة إلى طوائف زن المتعددة وكما تضمن التاريخ الرسمي لزن حياة١٦٠٠ راهب بارز (دومولين ١٩٩٠: ٨، ٣٦) وتجاوزت تلك الأعداد الحد الأقصى لمنطقة الانتباه وبواسطة قانون الأعداد الصغيرة برز واتضح القليل من الأصول معتمدة على قوة عظيمة من الانتباه مما أدى إلى ظهور أصول سوتو ورينزاي واللذيْنِ أصبحت أسماؤهما تتلألأ كمشاهير وعظماء كما هو موضح في الشكل (٧ ـ ٢).

(١٠) أنشأ الزعيم ماراتاجوكا حديقة صخرية بوذية لدايتوكوجو في كيوطو وأصبح هذا الدير ملتقى لحفلات الشاي والمجالات التفاعلية الاجتماعية وقد بنيت معابد الحدائق الصخرية المشهورة من حوالي ١٥٠٠ سنة على يد سؤامي وهو محارب ياباني قديم ومسؤول حكومي برع كشاعر وزعيم ورسام (كيدر ١٩٨٥ صفحة ٢٢٢ ـ ٢٣٦، كيتاجاوا ١٩٩٠ صفحة ١٢٦، دومولين١٩٩٠ صفحة ٢٠ ـ ١٥١: ١٥٣، ٢٤٨، فارلي ١٩٧٧).

(١١) «يعتبر إرساء الحدود للتاريخ الثقافي الياباني نقطة تحول عظيمة على غرار التاريخ الغربي بين فنون عصر النهضة وبين المسيحية المتعلقة بالعصور الوسطى التي منها انبثقوا» (روزنفيلد ١٩٧٧ صفحة ٢٠٧).

(١٢) وقد ازدهر التيار الديني ويرجع الفضل إلى اهتمامه بجمع المال من غير رجال الدين وكان من أهم عوامل توبيخ ايكيو وهو رئيس دير زن الذي جمع المال من التجار الأثرياء «عن طريق منح العوام المشاركين في جلسات القداس شهادات التنوير» (كولكت ١٩٩٠صفحة ٦١٤).

(١٣) كولكت (١٩٩٠صفحة ٦٠٤ ـ ٦٠٩ ـ ٦١٣٩) وأصبح الوضع على غرار ما حدث في تانغ وسانغ في الصين عندما بيعت الشهادات الاحتفالية بتنصيب الكهان في حفلات رسمية ولكن في الآونة الأخيرة تم بيع تلك الشهادات مرة أخرى ولكن بشكل شخصي، وفي الصين أصبحت تلك الشهادات مستخدمة كعملة ورقية وأصبحت تستثمر في أسواق محفوفة بالمخاطر (تشن ١٩٦٤صفحة ٢٤١ ـ ٢٤٤) واعتبر اقتصاد أسرة سانغ أول تقدم جذري في العالم حتى أنه تحول إلى نظام رأسمالي يفوق المذهب الديني التقشفي الذي برز كعامل فكري لإعادة الاستثمار، ومن خلال الأسر اللاحقة اختنق السوق بالأنظمة الحكومية واقتصر على التبادل المحلي الذي لم يستعد وضعه السابق ولم يزدهر اقتصادياً وقد نمى وتطور الشكل التركيبي عندما تحول عن طريق الحركات البوذية إلى اليابان وهذا أيضاً على غرار النموذج الاجتماعي البوذي والصيني والياباني للاقتصاد (كولينز ١٩٨٦ صفحة ٥٨ ـ ٧٣، كولينز ١٩٩٧). وتطور الاقتصاد الياباني (هانليو يامامورا ١٩٧٧، ناكاناو ايشي ١٩٩٠ ـ توت مان ١٩٩٣، ناكايو ماك كلين ١٩٩١، سميث ١٩٥٩، كولكت ١٩٨١، ماك مولين ١٩٨٤، يامامورا ١٩٩٠).

(١٤) «إن لم يكن هناك أي من المعتقدات البوذية فان عقلك هو البوذا الأصلي فهل ينقص العقل البوذي أي شيء؟ وهل من الممكن أن يكتسب شخص التنوير والثقافة من خارج شخص آخر؟»، «إن

وجد التنوير فليس من البساطة أن تظل هناك لأنه يمكن أن يظهر لك أشياء مهمة أخرى». (دومولين١٩٩٠ صفحة ٣٢٣).

(١٥) تم تطوير القوة الكامنة والكاملة للمؤسسة الشكلية تدريجياً، وفي عام ١٦٤٠ تم إنشاء مكتب تحقيق لفحص سجلات العائلات المقيدة بالمعبد وأيضاً تم تفعيل هذا النظام ضد المسيحيين فقط، وفي عام ١٦٦١ تم تمديد نشاط هذا المكتب وتفعيله في القطاع بأكمله. (ماك مولين ١٩٨٤ صفحة ١٤٣ ـ ٢٤٥).

(١٦) صاغ هاكوين خبرته كما يلي «ليلاً ونهاراً لم أنل قسطاً من النوم ونسيت الطعام والشراب والراحة، وفجأة بدا الشك جلياً أمامي كما لو أنني متجمد واقف وسط قطعة ثلجية كبيرة ممتدة عشرات الآلاف من الأميال، ثم ملئت الطهارة صدري ولم استطع أن أتقدم أو أتأخر وبالرغم من جلوسي في صالة المحاضرات منصتاً إلى المحاضرة وكأني أسمع مناقشة من مسافة خارج الصالة، وفي ذلك الوقت شعرت وكأنني أطفو فوق الهواء واستمر ذلك الشعور عدة أيام ثم سمعت جرس المعبد وفجأة تحولت وكأن قطعة ثلج كبيرة تحطمت على جسدي أو سقط برج متهشما على رأسي» (دومولين١٩٩٠صفحة ٣٧٠) وظل هاكوين مختالاً بخبرته بالرغم من عدم حصوله على وسام الدارما، وبعد شهور عندما كان يتسول في قرية فكر بجدية في العمل وحينئذ ضربته فلاحة بالمكنسة وعندما استيقظ وجد مشكلته انحلت وأزمته انفكت مما جعله يرقص ويصفق ويضحك وفي أثناء ذلك أدرك معلمه أن الخبرة أصبحت صحيحة وسارية المفعول (دومولين ١٩٩٠ صفحة ٣٧٢).

(١٧) دومولين (١٩٩٠ صفحة ١٥٧، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠٤، ٣٣١) في عام ١٦٤٧ وبعد عامين من الزهد والتقشف الذي جعل بانكي يشعر بالموت مما جعله يعبر عن مرضه قائلاً: «لذلك كنت مستعداً للموت وفي تلك اللحظة لم أشعر بتأنيب ضميري وكان تفكيري الوحيد هو أني على حافة الموت دون تحقيق هدفي وأملي الذي طال عليه الأمد وفجأة شعرت بإحساس غريب في حنجرتي وبصقت على الحائط كمية كبيرة من المُخاط وكأنه قطعة شبيهة بصابون التوت، وعلى حين غرة أدركت ما الذي هرب مني حتى الآن ولم أدركه» (دومولين ١٩٩٠ صفحة ٣١٢).

(١٨) ليلة واحدة وبعدها اختفى زازان عندما كان يعلمني الفرق بين قبل وبعد وكأني وصلت على أرض الموت دون أن أتذكر أي شيء فلم أتذكر حتى نفسي وكل ما تذكرته هو طاقة في جسدي التي انتشرت وتبعثرت عشرات المرات وعلى بعد عشرات الآلاف حول العالم وتذكرت أيضاً ضوءا منبثقا مشرقا لامعا ممتداً إلى ما لا نهاية، ونسيت أن يديَّ تتحركان في الهواء وقدميَّ ترقصان» (دومولين١٩٩٠ صفحة ٤٠٨٩) تلك القصة مقتبسة من الزعيم زن في منتصف القرن الثامن عشر.

(١٩) عندما توصل علم الانثوغرافيا لبروستين ومركز الوساطة لزن إلى أن خبرة زن تكونت اجتماعيّاً من خلال التركيز على الشعائر والطقوس الدينية داخل الانتباه الداخلي «وما تكون داخله ليس ثقافة خاصة» ولكن سلوك انطلق من تركيبات وامتزاجات بين ثقافات لفظية، لأن شعائر وطقوس زن معادية للشعائر التي تتحرر من تركيبات وتعقيدات الحياة الاجتماعية الطبيعية. وقد أدرك البوذيون صورة جديدة من التركيب الاجتماعي للحقيقة فإن كلاً من المؤسسات والحقائق المطلقة للعالم الطبيعي عبارة عن «اسم وشكل» فطوفان الطريق الذي سلكه زن ليس للهروب إلى مجال آخر بل إنه طريق للتحرك والتنقل إلى مفتاح آخر بدلاً من الاعتماد على المكونات البديهية وبدلاً من التركيز على اكتساب التعاليم الصامتة.

(٢٠) كيتغاوا (Kitagawa) (١٩٩٠صفحة ١٤٣) يشير اومز (١٩٨٥) إلى أن شوغن كـان مستمتعاً وشغوفاً بتحفيز أنصاره باتباع عبادة تعتمد الإفراط والبذخ متجسدة في ضريح تاكوغاوا في نيكو الذي أدى إلى ارتفاع المكانة الشخصية لاياسو مما جعله يتقمص اماتيراسووهو اللاهوت المحلي اله الشمس، وهذه العبادة التي دعا اليها في القرن السادس عشر لم تلق نجاحا باهرا ضد المؤسسات التعليمية والمؤسسات الدينية المحنكة. وبالفعل اعتمد اياسو على رئيس دير تنداي الذي يدعى تنكاي لكي يطور المبرر اللاهوتي لعقيدة تناسخ الأرواح، ولم يكن عداء وكره رزان للبوذية نزعة عامة تجاه توكوغاوز ولكنه مناظرة بين المفكرين، وهذا الاتجاه لم يحد عنه حتى وقت بدء الاندماج الباهر للمذاهب في القرن السادس عشر.

(٢١) كان تاكون (Takuan) معلم هوشينا ماسايوكي وهو رب الأيزو الذي أصبح محوراً في منظومة عملاء الجيل التالي (اومز ١٩٨٥ صفحة ١٩٧) ساعد تاكون على زيادة الاندماج بين ثقافة زين وثقافة ساموراي، وكان تاكون صديقاً حميماً لباجون مونينوري وهو زعيم السلاح شوغان وأيضاً كان صديقاً لمياموتو موساشي وهو محارب مشهور ومؤلف كتاب الخواتم الخمس مؤيداً للجانب الروحي للقتال. كتب تاكون لمونينوري نصاً موضحاً فيه العقيدة البوذية التي لم تؤيد أسلوب القتال بالسيف، فإن الصلة لم تكن فقط في إظهار الجسارة والشجاعة والجرأة في مواجهة الموت ولكنها كيف تتجنب ارتباطك بحركات وانفعالات خصمك أو حركات السيف نفسه وأن تنطلق أمام كل شيء دون تمييز ودون الارتباط باتجاه عقل الإنسان بدقة (دومولين ١٩٩٠ صفحة ٢٨٥ ـ ٢٨٧، كامار ١٩٦٩).

(٢٢) ناكامورا (١٩٦٧)، دومولين (١٩٩٠صفحة ٣٤١: ٣٤٤) أنه من الدقة أن تصرح بأن سوزوكي دمج مبدأ التغلب الجسدي للبوذية وحوله وبدله إلى روحانية نظام ساموراي العسكري وهذا حدث على مستوى العالم دون تجاهل الاختلافات بين الطبقات الاجتماعية، وكان سوزوكي على صلة وطيدة من القوى الشكلية وحدد لباكوتة موعداً يهدف فيه إلى ترميم خصائص المعبد المحلي كوسيلة للتحكم في ساموزاي المحلي وكان أيضاً على ثقة بوفد منتدب مهمته إرضاء الفلاحين بعد تمردهم في عام ١٦٣٧ ـ ١٦٣٨(اومز ١٩٨٥ صفحة ١٢٣ : ١٣٩).

(٢٣) تكونت ونشأت منظومة زعماء الشاي الموضحة بالرسم رقم ٧ ـ ٣ في محكمة شوغن في وسط القرن الرابع عشر، ويرتبط ايكايوسوجون المتمرد بهذه المنظومة من خلال صفوة الدينيين لأنه كان معلم موراتا شوكو وهو راهب الزن الذي عاد إلى العالم كزعيم الشاي. وبلغت العديد من فروع الأصل ذروتها واشتهروا جميعاً ومنهم على سبيل المثال سن نو ريكيو في أواخر القرن الخامس عشر وأصبح سن نو ريكيو زعيم الشاي لهيندسيوشي وأيضاً أصبح حاكماً له كلمة وطاعة خاصة في القرن السادس عشر. وأصبحت احتفاليات الشاي غرضها إظهار الترف حتى يبرز ويرفع من مكانة الصفوة، وفي عام ١٥٨٧ أقيمت تجمعات ضخمة بلغ عددها نحو ٨٠٠ مؤيد في كيوطو وفيها انتصب هيديوشي على المسرح برفقة زعيمه، كما أثارت دعاوى سن نويكو حفيظة الآخرين وأبرزت ظهور المستبد الطاغي وجعلته يطلب في عام ١٥٩١ أن ينتحر عن طريق الطقوس والشعائر (دومولين ١٩٩٠صفحة ٢٣٩ ـ ٢٤١، فارلي ١٩٧٧).

(٢٤) مصادر تعليم توكوغاوا (روبنجر ١٩٨٢، دوري ١٩٦٥، توتمان ١٩٩٣ صفحة ١٦١، ١٦٨، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٤٩: ٣٥٤، ٤٢٩: ٤٣٥، ٤٢٩: ٤٣٥، ٤٦٩: ٤٧١، باسين ١٩٦٥، ناجيتا ١٩٨٧).

(٢٥) ووفقاً لملاحظات ايكيجامي (١٩٩٥)، لم يكن زن مصدراً وملهماً لقواعد ساموراي فإن تلك القوانين ترجع إلى ثقافة المحارب المختلفة والمتعلقة بفترة القرون الوسطى وقد تحولت تلك القوانين في عهد توكوغاوا تحت ظروف التهدئة إلى أساليب منقاة و«مملة» وأصبحت رموزا غير ملائمة للعصر وللشخصية السامورية. وقد تداخلت منظومة زن مع زعماء ساموراء في ذلك الوقت لأن القواعد الاجتماعية البارزة لكل من أساليب المهنة تحطمت وتفتت من تلقاء نفسها.

(٢٦) في عام ١٦٨٢ ظهرت قصة أول تاجر علماني يدعى اهارا سايكاكو المسماة حياة رجل شهواني وهي عبارة عن مزيج بين ديفو وذاكرة كازانوفا، وقد أوضحت الأسلوب الذي به يستطيع للكاتب أن يدعم شخصا من خارج المجال. (نوسكو١٩٩٠صفحة ٢٧).

(٢٧) مصادر مفكرين توكوغارا (اب ١٩٦٧، ماروياما ١٩٧٤، بايوفيسانا ١٩٦٣، تسونودا، دي باري وكيتي ١٩٥٨، توت مان ١٩٩٣، سانسوم١٩٦٣، بيلاه ١٩٥٧، ١٩٧٨، هاروتونيان ١٩٧٠، ١٩٨٨، ماتسوموتو ١٩٧٠، ناجيتاو ستيشينر ١٩٧٨، ناجاتا ١٩٨٧، نوسكو ١٩٩٠، اومز١٩٨٥، توكر ١٩٨٩، اكاباياشي ١٩٨٦، كوستشمان١٩٨٧، ديباري ١٩٧٩، ديلورث ١٩٧٩، تشج ١٩٨٨، الفصل ١٤).

(٢٨) ظهرت الكونفوشيوسية الدينية الجديدة في الفترة التي توضح الموجة المرتفعة من رفض تعاليم زن والتعاليم التأملية المشابهة لزن، ويوضح بانزان قائلاً: «اسمي مشتق من الغباء والحماقة فكيف أدعي التعلم وأخدم كمعلم للآخرين؟» (ماروياما ١٩٧٤ صفحة ٤٢).

(٢٩) دي باري (١٩٧٩) إعلان الولاء لأنشاي «لو اقترف شخص ذنبا بسبب دراسته لتعاليم تشو هسي فإنه يقترف ذنباً مع تشو هسي وليس لديه شيء حتى يعتذر عنه «فهذا يعكس الولاء المعروف لشينلراف إلى رئيسه وزعيمه وتزامن ذلك وقت تأسيس حركات الأرض الطاهرة: «بالرغم من ذلك فانه اقتنع بوساطة هونين شونين ولذلك يجب على أن أذهب إلى الجحيم ولا يجب أن أندم» (ماروياما ١٩٧٤صفحة ٣٧، كيتاغاوا ١٩٩٠صفحة ١١٥).

(٣٠) تعتبر شيكوكو جزيرة كبيرة جنوب البحر الداخلي. وبدء مذهب الكونفوشيوسية الجديدة بداية مستقلة في منتصف القرن الخامس عشر وكان مؤسسه مينا ميمورا بايكن وكان مدعماً من قبيلة دايمويو وقد ذهب إلى هناك لدراسة ومتابعة التدريبات في كيوطو (أومز ١٩٨٥ ص١٩٩).

(٣١) كان كل منهم من أحفاد طوكيوغاوا يقيمون احتفالات في بلاد كبيرة وعلى نطاق واسع على شرف شوغونال.

(٣٢) بمعنى أدق، أصبح سوماري رجل شرطة بالرغم من أن سوكو كون صاغ دوره كدور أكاديمي: «وصنعت الطبقات الثلاث من الشعب زعيمهم العظيم واحترموه» (تسونودا، دي باري، كيني ١٩٥٨ص٣٩٩).

(٣٣) وكانت تتميز قرارات سوكو بنغمة معادية للزن التي تبين تزمته وصرح أنشاي: «أن من يمحو الرغبات الإنسانية لا يمت بصلة إلى العنصر البشري ولا يملك حتى عقلا يفكر به. بل هم أشباه الحجارة، وهل يملك أحد أن يقول إن الحجارة تعي قانون السماء؟» (ماروياما ١٩٧٤ص٤٦) وعلى النقيض فقد مدح ساتونا كاتا وهو قائد أنشاي زن بأنه هو المؤسس لنظم وقواعد الروتين الحكومي ومن هنا فنحن لدينا تشريع عدائي لنفس التغيير نحو دور ساموراي السلمي الذي أهم به سوكو وقد اقترب الدفاع الفكري المعادي لنفس القضية ولكن بمنظور مختلف.

(٣٤) تمتد جذور إيتو إلى الأصل الفوجيوارا سيكا وهو عدو رازان وهذا بسبب معلمه ماتسوناج سيكيجو وقد طور كوجيدو شكل حوار الجماعة الذي ترعرع في منزل إيتو حيث عائلته الثرية المكونة من قضاة بارزين وأطباء وباحثين كونفوشيوسيين وشعراء ورسامين وتطور من هذا التجمع محاضرات مؤرخة ثابتة (روبنغر ١٩٨٢ص٥٠ : ٥١) وبهذا الطريق والأسلوب أصبح ايتو أول معلم ناجح ينتمي إلى طبقة التجار مندمجا مع الاحتكار التعليمي الساموري.

(٣٥) أصبح تيسوجن العضو الأكثر بروزاً وأهمية في طائفة زين أوباكو الجديدة فقد حرر طبعة كاملة من الكتب البوذية لكل طائفة موضحاً الموازي لها أو ما يقابلها على الجانب الآخر ووضح أيضاً ميل الجانب البوذي أو البوذية أو البونية إلى المنحة الإلاهية النقية التي تقام بين الكونفوشيوسيين في ذلك الوقت بالإضافة إلى ميل البونية نحو التوفيق بين المعتقدات على نطاق ضيق.

(٣٦) في كلمات سوراي، الطبقة السامورية «عاشت مثل ضيف في إحدى المنتجعات» «حيث لا يقدم لكل ضيف سوى ملعقة واحدة أو عصاة صينية واحدة مخصصة للطعام» (مارویاما ١٩٧٤ص٩٧).

(٣٧) في مدرسة سوراي، كان على التلاميذ توقيع اتفاقية تتضمن هذا البند، في ما يتعلق بدراسة قوانين سلالة مينغ: «هذه القوانين هي مؤسسات لفترات مختلفة ولدولة مختلفة. لا يوظفهم الشخص في الوقت الحاضر ويدمر القوانين الموجودة» (مقتبس في: ماروياما، ١٩٧٤ : ٩٧).

(٣٨) ظهر علم الاقتصاد كنظام معتمد في بداية القرن الثامن عشر وكان يعرف باسم كيزاي (ناغاتا ١٩٨٧ ص٨) وفي عام ١٨١٥ وعقب عمل كايهو فقد أنتج تاريخ المال وهو الموضوع الأساسي الذي يدور حوله علم الاقتصاد بالطبع منذ زمن سوراي واراي هاكوسيتل.

(٣٩) ووقف سوراي متحدياً مذهب بوشيدو المنتمي إليه ياما غاسوكو الذي دافع عن فعل رونين وكان أوشي كورانا سوكي هو قائد رونين ٤٧المؤيد المباشر لياماغا سوكو (كيتاغاوا ١٩٩٠ص١٥٩).

(٤٠) «بالرغم من أن لي يبدو وكأنه القانون المطلق ولكنه لم يكن كذلك لأنه قانون مادي مجرد ويمكن استخدامه بأي طريقة أخرى فإنه يشبه شيئاً قادراً على أن يسمي الأبيض أسود أو أي لون آخر غير لونه الحقيقي» (مارومار ١٩٧٤ ص١٤٦).

(٤١) وفي أثناء أزمات أوائل القرن الثالث عشر وأواخر ذلك القرن أيضاً حاول غود ياغو أن يعيد القاعدة الاستعمارية الموضحة في الشكل ٧ ـ ٢ وقد طرد زعماء عائلة واتاري والقساوسة في ضريح أيش الرموز البوذية من البلاد بينما منحوهم البوذية الحقيقية التي تعتمد على النقاء الأخلاقي أكثر من التقاليد والمراسم والاحتفالات والشعائر لتخصيب وحماية السحر (بيلاه ١٩٥٧ص٦٥) وقد ارتبط كيتا باتاك وهو قاضٍ فكري بقضية شينتو بسبب نفعيتها لتشريع وترميم غودياغو وفي الوقت نفسه اعتمد شيكافوسا على ميتافيزيقيا البوذية لإعطاء أهمية عظمى لمفهوم اليابان بأنه الشعب المختار وفقاً لمعايير كامي ويجب علينا أن نلاحظ أن هذا حدث في جيلين بعد ازدهار حركة هوكي التي ادعت نفس ادعاء اليابانيين بأنهم أرض الإله بوذا ومرة أخرى وفي أواخر القرن الرابع عشر وعندما دمر القتال الإقطاعي عقب حرب أونين حكومة شوغولان قد شجع كانيتومو وهو قس ضريح يوشيدا مبدأ التوفيق بين المعتقدات الذي عكس التصنيفات السابقة (كيتاغاوا ١٩٩٠ ص١٦٠).

(٤٢) تحت رعاية وكنف شينغون اتبع كامي مذهب الثنوية متفقا مع مذهب البوذية: الروح والعقل، الذكر والأنثى، المتحرك والممكن وجوانب أخرى من الأشياء (ماروما ١٩٧٤ص١٥٥) ونذكر هنا أن كيتشو وهو مؤسس التعليم القومي بأنه راهب شينغون في معسكر مؤيدي شنتو.

(٤٣) لم تكن حركة التعلم القومي لشينو هي رد الفعل الديني الوحيد ضد منظومة سوراي وفي عام ١٧٢٩ اكتشف معلم كيوطو حركة شينغاكو التي اتسمت بموقف مضاد لكل من مؤسسين وأتباع شينتو والنفعيين المؤيدين لسوراي وقد ادعى شينغاكو أن الحقيقة الروحانية المتخفية وراء البوذية والكونفوشيوسية الجديدة وأيضاً وراء شينتو هي على حد سواء في تعاليمها بالرغم من أنها طقوسية وتأملية وليست احتفالية ولذلك تضعها بالقرب من التقاليد الدينية لزن التي اختفت من الطبقة العليا من المفكرين وقد تميز شينغاكو بين الطبقات الشعبية مستخدما المجال التعليمي أكثر من التبشير المسيحي التقليدي. وقد شكلت اتصالات منظومة بيجان اتجاه الإبداع والابتكار فقد كان تلميذ المدرس العلماني المنتمي إلى طائفة اوباكو وأيضاً أنشطته الأولية الدينية تنتمي إلى حركة حج ايز وكون عقيدته المتميزة بعد ارتباطه بمناظرات اتباع سوراي وأيضاً استخدم مصطلح شينكاغو عن طريق سوراي في هجومه على فلسفة الكونفوشيوسية الجديدة (بيلا ١٩٧٨ ص١٣٩، ١٩٥٧ص١٣٤، ١٣٨).

(٤٤) «الذي يطلقون عليه لي لم يكن شيء مثبتاً ولم يكن شيئاً مفهوماً بطريقة بسيطة للفكر الإنساني لذا يجب أن تعرف الكونفوشيوسية لي في مصطلحات نظريات الفترات القديمة ويجب على البوذية أن تؤدي هذا الدور عن طريق استخدام نظريات بوذا فإنها طريقة لا تعتمد على المعيار الموضوعي فقط بل تتخطى هذا إلى الأفراد كذلك ثم إلى المؤسسات» (ماروياما ١٩٧٤ص١٥٩).

(٤٥) لم تصل المذاهب المكرسة خصيصا للدراسات اليابانية إلى معدل مرتفع فقد عرف تسعة مذاهب فقط من هؤلاء في تلك الفترة بأكملها قبل عام ١٨٧٢ مكونة أقل من ١٪ من جميع المذاهب الممتلكة واستمرت الغالبية العظمى التي تقدر بنحو ٧٠٪ كمقررات للدراسات الصينية (روبنغر ١٩٨٢ ص١٣) هذا العدد الكامل من المذاهب لم يكن مصدر الحركة الفكرية في الفترة الإبداعية وقد اكتشف أكثر من ٢٠٠مذهب وفقاً لقانون الأعداد الصغيرة أثناء الفترة ما بين عام ١٨٣٠ و١٨٦٧ وكان جميعهم بعيداً عن مركز العناية الفكرية وقد روجوا الثقافة القديمة ولم تكن تلك الفترة من التوسعات العظيمة من البحث هي الوقت المناسب حيثما حدثت تلك الإبداعات الفكرية الأساسية.

(٤٦) في فرنسا اقتحم الحكم الملكي المحافظ المؤيد لترميم عام ١٨١٥ فصائل تسبب التشعب والاختلاف بين الكاثوليك وبين مؤيدي وأتباع الدولة البيروقراطية خصوصا تجاه السياسة التعليمية وكانت النتيجة سلسلة من حركات التحرير التي أدت إلى ثورة ١٨٣٠ ومرة أخرى في أواخر القرن الثامن عشر قللت الانفصالات بين التقليديين الكاثوليك والشكليين من شأن التحكم والسيطرة وفي هذه القضية فإن سيادة الشكليين العلمانيين شجعت الكاثوليك على الارتباط بالاتجاهات المضادة للفوضويين للدفع إلى تحرير الحقوق (سامتش ١٩٠٢ ـ ١٩١١؛ ١٠: ٤٠ ـ ١٠٠، ١١: ٢٩٥ ـ ٢٩٧، ٤٦٩، ٤٧٤).

(٤٧) لقد طبع أول عمل علماني في اليابان عام ١٥٩١واستمرت النصوص الدينية في الظهور وكأنها أعمال عظيمة منتشرة في السوق حتى عام ١٦٨٠ إلى ١٧٠٠ (نوسكو ١٩٩٠ ص٢٦) وفي الفترة نفسها حدثت الفترة الانتقالية في طرق النشر الأوروبي بأكمله.

(٤٨) تأسست جامعة طوكيو عام ١٨٧٧ بزعامة معلمين أوروبيين وفي عام ١٨٩٣ فتح باب التقدم للأساتذة اليابانيين وحلوا تدريجيا محل الأوروبيين وتكرر النموذج نفسه في أماكن أخرى ومنها على سبيل المثال لا الحصر تأسست جامعة واسيدا عام ١٨٨٢ وتأسست جامعة طوكيو الفرع الثاني عام ١٨٩ اب ١٩٦٧، ٥٥٢ ـ ٥٥٣، كيتاجاوا ١٩٨٧ص٣٠٥) مصادر الحياة الفكرية بعد ليميجي (اب

١٩٦٧، كيتاغاوا ١٩٨٧ ص، ١٩٩٠، ديلورت ١٩٨٩، كيتيلار ١٩٩٠، ناجاتا وشيتنر ١٩٧٨، توسونودا، دیباري، كيني ١٩٥٨، بلاكر ١٩٤٦، جولك ١٩٨٥، هافنز ١٩٧٠، نيشيتاني ١٩٨٢).

(٤٩) انظر وحدة ٨، ويصرح كودا: «هل تحل الأفكار محل الإبداع؟».

(٥٠) اتجه الهجوم على المسيحية زاعماً أنها فلسفة أجنبية غريبة نحو أهداف معاصرة وعلاوة على ذلك فقد هاجم انيوني انروي وهو كاهن الأرض النقية الحقيقية عام ١٨٨٧ ـ ١٨٩٠ المسيحية مدعياً أنها غير عقلانية وروحانية ومتناقضة مع العلم وتلعب دوراً هاماً في تكوين مكانة للفلسفة الوضعية وقد جادل قائلاً إن الدين البوذي متناغم ومنسجم كثيراً مع العقلانية (كيتاغاوا ١٩٩٠ص٢٣٠).

(٥١) وبمعنى آخر تحتل علاقات المنظومة المركز الأول وتأتي في الصدارة وأنه من الواضح أن دعوة الزن إلى المنظومة الفلسفية التي يتبعها الغرب أتت إلى الوطن من خلال سوزوكي حيث ألهمت نيشيدا وشجعت إبداعاته.

(٥٢) تتكون الخبرة الأساسية من «أفعال الوعي الإدراكي» وهي تحل «مكان اللاشعور» وأيضاً «الفعل التطوري التاريخي» (مقتبسة من ديلورث ١٩٨٩، ص١٤٩) يتمثل الجدل المنطقي في البوذية أحجية في المنطق وفي فلسفة أرسطو من جانب كيفية وصول الفرد إلى خصوصيات الكون. ويظهر مورد آخر وهو وحدة كانت في الإدراك التي تناولها نيشيدا مشيراً إلى مكان توحد فيه الفاعل مع المفعول (نيشيتاني ١٩٨٢) ويدمج نيشادا مجموعة مختارة من مفاهيم غربية مع الموقف مثل ما حدث مع ناغاراغونا ودارماكيرتي حيث لا يوجد إله يخرق ويتعدى ظاهرة ولا جوهراً أو ماهية الظاهرة نفسها وكان مفهوم سمسارا عبارة عن أن الكون هو الحقيقة المطلقة مثل الفراغ.

(٥٣) حاول ناكي تشومن في أواخر القرن الثامن عشر أن يحيي مذهب الطبيعية لسوراي منافسة مع نظيره الياباني المؤيد لمذهب المنفعية بنتنام (ناغاتا ١٩٨٧ ص٣٥) لم يتولَّ مقاليد الحكم مذهب الفلسفة اليابانية لكيوطو في دون معارضة ولفترة امتدت إلى أوائل القرن التاسع عشر فقد ظهر بعض مؤيدي الماركسية ولكن دون إبداع فطري.





علم اجتماع الفلسفات

التأثير الاجتماعي والسّياسي في نشأة الفلسفات والأفكار

هل تنشأ الأفكار والنظريات والفلسفات نتيجة لإعمال العقل والتفكير والجدل والتأمل فقط؟ أم ثمة أسباب ودوافع اجتماعية ونفسية وسياسية وحروب وأزمات اقتصادية وصراعات هوياتية وطبقية ومصلحية وتطورات علمية وتقنية تُمثل أحياناً المؤثر الأكبر في تكوّن الأفكار ونشأة الفلسفات؟

هذا ما تتحدث عنه هذه الموسوعة الضخمة التي أمضى عالم الاجتماع الأمريكي راندال كولينز 25 عاماً من العمل البحثي المستمر من أجل إنجازها، وتتبع فيها طبيعةَ الفلسفات والأفكار التي نشأت في اليونان والصين القديمتين مروراً بالهند واليابان، ثم تكوّن الأفكار والمذاهب في تاريخ الإسلام وعند المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، وليس انتهاءً بالفلسفات والمدارس الفكرية الحديثة، راصداً ودارساً لطبيعة العلاقة الجدلية (الديالكتيك) بين عالم الأفكار وعالم المادة والمجتمع والسياسة.

يرى راندال كولينز أن الباحث إذا امتلك القدرة على فهم حركة وطبيعة الشبكات الاجتماعية بما تتضمنه من علاقات وصراعات ودوافع، فسيتمكن من تقديم تفسير سببي لظهور الأفكار وتغيراتها ومعرفة العوامل الفاعلة في تشكيل المراحل الفكرية، الأمر الذي يقدم لنا علم اجتماع داخلياً أو باطنياً للأفكار سيأخذنا إلى ما وراء التفسيرات الاختزالية التقليدية.

الثمن: ٥٠ دولاراً
أو ما يعادلها
(مجلدان)


ISBN:978-614-431-773-0

